# Ökumenische Rundschau

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY 1958

*In Verbindung mit*

*Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink*

**Herausgegeben von Walter Freytag**

Inhalt: Seite

Unterschiede im Verständnis der ökumenischen Situation und Aufgabe in Evanston. Werner Küppers . . . . . 81

Unsere ökumenische Aufgabe im Licht der Geschichte. W. A. Visser 't Hooft . . . 94

Innere Mission, Diakonie und Ökumene. Bodo Heyne . . . . . 103

Chronik . . . . . 108

Neue Bücher . . . . . 110

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

4. Jahrgang Heft 3 September 1955

# Ökumenische Rundschau

*Eine Vierteljahreszeitschrift*

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 29. Fernruf 44 44 85.
Mitherausgeber: Prof. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.;
Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.

Schriftleitung: D. Wilhelm Menn, Frankfurt a. Main, Schaumainkai 23. Fernruf 66 583.


Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.


Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34. Fernruf 911 92.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils zu Beginn des Vierteljahres. Jahresbezugspreis 4 DM zuzüglich 30 Pfg Porto; Ausland: 5 DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos / Anzeigen: nach Preisliste 1 / Buchdr. G. Holoch, Stuttgart.



**Vorankündigung / Wichtige Neuauflage**

Im Oktober erscheint in 2. Auflage

## Karte der Religionen und evang. Missionen der Erde

Herausg. v. Martin Schlunk und Horst Quiring

in Verbindung mit internationalen missionswissenschaftlichen Fachleuten

im Elffarbendruck, Format 72×112 cm, gefalzt im Umschlag 7.80 DM, auf Leinen aufgezogen mit zwei Stäben 17.80 DM.

Die vergriffene 1. Auflage, die unter dem Titel „Religions- und Missionskarte der Erde" 1951 erschien, gilt damit als überholt. Die neue Karte bringt die neuesten Zahlen und Statistiken unter Verwendung neuer graphischer Methoden und stellt immer noch die bisher einzige Karte dieser Art in der ganzen Welt dar. Im Zeichen der Jahreslosung „Die Ernte ist groß" sollte sie in jedem Pfarramt und kirchlichen Werk, bei Religionspädagogen und allen missionarisch und ökumenisch Interessierten aushängen und gebraucht werden.

**EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART-S**

# Unterschiede im Verständnis der ökumenischen Situation und Aufgabe in Evanston

Vortrag gehalten im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß in Heidelberg am 28. Februar 1955

*Von Werner Küppers*

Die letzten Sätze des Berichts der I. Sektion von Evanston lauten: „Wir können noch nicht übersehen, was alles uns offenbart werden mag, wenn wir zu Ihm aufschauen, der das Haupt des Leibes ist, und wenn wir unser Einssein mit Ihm bekennen. Wir wissen, daß wir verwandelt werden sollen, aber wozu wir verwandelt werden, das können wir nicht wissen, bis es uns im Vollzug des Glaubens und der Selbstverleugnung geschenkt wird, durch Kreuzigung und Auferstehung die Umrisse des neuen, wahren Leibes Christi zu sehen, den unsere sündigen Spaltungen uns selbst und der Welt verdunkeln.

Indem wir uns der Gnade freuen, die uns in Seinen mannigfaltigen Gaben selbst in unserer Sünde und Gespaltenheit geschenkt ist, setzen wir hier unsere Hoffnung auf unseren einen Herrn Jesus Christus, der da kommt, um die Herrschaft über unseren zertrennten und gebrochenen Zustand anzutreten und ihn durch Seine Gnade und Macht zu heilen.

In Amsterdam sagten wir, wir seien gewillt, beieinander zu bleiben. Er hat uns zusammengehalten. Er hat sich selber wiederum als unsere Hoffnung erwiesen. Durch diese Hoffnung kühn gemacht, übergeben wir uns Gott aufs neue, damit Er uns in den Stand setzt, zusammenzuwachsen." (Zitate nach „Evanston spricht")

Das Zustandekommen ökumenischer Konferenztexte ist eine eigene Sache. Fast kann man es mit einem physikalisch-chemischen Prozeß vergleichen, in dem sehr verschiedene Elemente unter hohen Graden von Druck und Hitze zusammengebracht werden. Gerade weil alles weniger nach einem von außen lenkenden Willen, sondern mit innerer, fast naturgesetzlicher Notwendigkeit bis zum Erreichen der Endgestalt abläuft, wird man auch in zunächst wenig befriedigenden oder als widerspruchsvoll empfundenen Texten echte Dokumente des status quaestionis anerkennen müssen. Sieht man dies, so kann man allerdings den Text nicht einfach hinnehmen, man muß ihn vielmehr sehr eindringlich durchforschen, etwa wie ein Geologe oder Geograph eine Gebirgsform oder eine Landschaft betrachtet, um das gegebene Einzelne aus dem Zusammenhang gesetzmäßigen Werdens im Zusammenspiel vieler Faktoren zu begreifen. Und so führt uns nicht negative Voreingenommenheit, sondern der Wille zum lebendigen Verständnis

der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen auf den Weg der kritischen Analyse. Dafür aber eignen sich nach einer ganz allgemein von Prof. Freytag in der Oktobernummer der Ecumenical Review ausgesprochenen Beobachtung jeweils gerade die letzten Sätze der Berichte, weil in ihnen wie in einem Brennspiegel nochmals zusammenzukommen pflegt, was die Sektion im ganzen beschäftigte, z. T. im größeren Text sich aber in voller Klarheit und Ausführlichkeit nicht durchsetzen konnte. Für die letzten Sätze des Berichts der I. Sektion scheint dies jedenfalls durchaus zuzutreffen:

Beachten wir doch zunächst einmal die bei näherem Hinschauen offensichtlichen Unausgeglichenheiten hinsichtlich des erwarteten „Zusammenwachsens". Da ist ein Schillern zwischen streng eschatologischer Erwartung des kommenden Herrn, mit dem dann ein endzeitliches „Schauen", „Offenbarwerden" und „Verwandeltwerden" (S. 22 f.) verbunden wäre, und der recht handfesten Erwartung einer innergeschichtlichen Verbesserung des kirchlichen Lebens durch das zunehmende Zusammenkommen „im Bekenntnis unseres Einsseins und im Vollzug des Glaubens und der Selbstverleugnung", wie es jetzt schon im Rahmen der ökumenischen Bewegung geschieht. Hart daneben steht zudem noch das Sichbegnügen mit den mannigfaltigen Gaben der Gnade auch im Zustande der sündigen Gespaltenheit im Blick auf die in unabsehbarer Ferne liegende Parousie des einen Herrn Jesus Christus, der am Ende der Zeiten die Herrschaft über unseren zertrennten und gebrochenen Zustand antreten wird. Neben der Einheit, die jetzt schon da ist, und der Einheit, die am Ende sein wird, steht schließlich jene Einheit, die im Laufe der Geschichte organisch werden und wachsen muß: „Wir übergeben uns Gott aufs neue, damit er uns in den Stand setze zusammenzuwachsen" (S. 23), indem wir im Mitvollzug der Kreuzigung und Auferstehung Christi in unserem Leben als Kirchen die Umrisse des Einen wahren Leibes Christi zu sehen vermögen.

Wie konnte es zu solch auffallenden Unausgeglichenheiten kommen? Sind es Symptome unversöhnlicher Gegensätze, oder läßt sich ein gemeinsamer Nenner dennoch finden? Kraß formuliert: Ist das „Zusammenwachsen" in der Ökumene Illusion oder Wirklichkeit?

Es sind vor allem vier Schwierigkeiten, die aus dem kristallklaren Entwurf den jetzt vorliegenden, manchmal geradezu dunklen und im ganzen wenig befriedigenden Text werden ließen:

1. Das ungeklärte Verhältnis zwischen dem Gebrauch des Wortes Kirche im Singular und im Plural, also zwischen „Der Kirche" und den „Kirchen";
2. Das ungeklärte Verhältnis zwischen der Mannigfaltigkeit der guten Gottesgaben im natürlichen und geistlichen Leben und der Vielfältigkeit sündhafter Zersplitterung;
3. Die Unklarheit über das unerläßliche Minimum an aussprechbarer und ausgesprochener Gemeinsamkeit;

4. Unklarheit bezüglich des praktischen Vorgehens zur Verwirklichung der Einheit.

Mit einem Satz könnte man also auch sagen, die vier Schwierigkeiten bestanden hinsichtlich des Objektes, des Charakters, der Basis und des Weges der Einheit. Diese Darstellung ist natürlich nur ein Schema, doch würde vielleicht gerade ein solches Schema helfen, den Sinn des geistigen Ringens in Evanston aufzuhellen.

Jedenfalls erscheint es beim Bestehen derartiger Schwierigkeiten nicht verwunderlich, daß Stoßkraft und Klarheit des unsprünglichen Entwurfs im jetzt vorliegenden Sektionsbericht kaum mehr spürbar sind. Ist der Bericht deshalb „nichtssagend" oder ganz einfach „wirr" geworden? Wohin führt von ihm aus der Weg weiter? Welcher Weg oder welche Wege bleiben offen?

Um den Sektionsbericht besser zu verstehen und die ökumenische Lage zu übersehen, müssen wir nach den größeren Zusammenhängen fragen, aus denen er als Frucht des weltweiten, ökumenischen Gesprächs erwachsen ist. Dem umfassenden Charakter der Begegung der Kirchen im Ökumenischen Rat entsprechend, kann es sich bei diesen größeren Zusammenhängen nur um die großen Hauptfragen handeln, vor denen die heutige Christenheit steht, und die darum auch für das verschiedenartige Erfassen der ökumenischen Lage und Aufgabe mitbestimmend sind.

Sieben größere Zusammenhänge sind es, die uns dabei wesentlich erscheinen. Es mag schwer sein, ja vielleicht ist es sogar aus der Sache heraus unmöglich, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, handelt es sich doch um sehr verschiedenartige, teils kirchengeschichtliche und theologische, teils aber auch weltgeschichtliche und weltanschauliche Impulse und Entwicklungen. Am ehesten könnte man vielleicht noch sagen, es handle sich dabei um eine siebenfache Krise, die der Mensch vor Gott durchmachen muß, um in Seiner Kirche, in den Hütten der Gerechten, mit Freuden vom Siege singen zu können. Das heißt, wir sehen die ökumenische Bewegung als ein wesentliches Stück der Geschichte des Gottesvolkes. Diese Geschichte des Gottesvolkes aber sehen wir in Abwandlung des bekannten thomistischen Begriffs vom „motus totius naturae in Deum" und unter Verwendung des von Leo Zander in „Vision and Action" geprägten Begriffs der „tota christianitas" als „motus totius christianitatis in unam sanctam ecclesiam".

1. Der erste Zusammenhang, auf den dabei unser Blick fällt, ist jene lange Geschichte des Konfessionalismus in der gespaltenen Christenheit, der nach Jahrhunderten der Polemik und nach Jahrzehnten der Irenik seine Krise erlebt im Aufbrechen der Erkenntnis: Dieser Weg führt nicht zum Ziel. Diese alten Waffen und ehrwürdigen Rüstungen klingen hohl, wir bewegen uns wie in einem kirchlichen Museum im Kreise von Ausstellungsgegenständen, die unserem eigenen Leben schon fern stehen. Weder unser Verhältnis zur Lebensmitte in Christus, noch zur Welt oder zu den Brüdern ist durch diese feierlich und ernst heraus-

gestellten Überlieferungen wirklich lebendig berührt. Wir sind weder so einig innerhalb einer Konfessionsgemeinschaft noch so uneinig zwischen den Konfessionen, wie es nach diesen alten ekklesiologischen Landkarten der Fall sein müßte. Ein neues Bewußtsein kommt auf, das den Konfessionalismus als etwas Fremdes, ja geradezu Ungesundes empfindet: „Wir preisen unseren Vater um des willen, daß er uns deutlich gemacht hat, wie die Einheit in Christus eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, sowohl im Ökumenischen Rat der Kirchen als auch im Verhältnis zu anderen Christen, mit denen wir uns noch nicht völliger Gemeinschaft erfreuen" (sc. also doch wohl der Christen Roms, Moskaus und der „Sekten") (S. 18). „Wir haben entdeckt, daß die alten konfessionellen Spaltungen durch neue Linien der Übereinstimmung und der Meinungsverschiedenheiten überschnitten werden." Für viele ist damit sogar der eigentliche Sinn der ökumenischen Arbeit gegeben: Sie ist der Mahlstein, auf dem die harten Körner des konfessionellen Kirchentums zermahlen werden, — vielleicht sehr langsam, da es ja doch wohl Gottes Mühlen sein müssen, aber doch trefflich fein, um für das rechte Brot der kirchlichen Einheit vorbereitet zu werden. In diese Linie gehört dann jene starke Stelle des Berichts: „Das heißt konkret, daß das Zeugnis von Kirchen . . . Gehorsam bis zum Tode verlangen kann." (S. 20) Und weiter: „In den Stürmen der gegenwärtigen Stunde" (in der ja gerade auch der Konfessionalismus seine Krise erlebt) „sammelt Jesus Christus Sein Volk in einer wahren Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams ohne Rücksicht auf bestehende Spaltungen" (S. 20). Und: „Wenigstens im Ökumenischen Rat der Kirchen sind wir einer Gemeinschaft verpflichtet, in der wir bereit sind, unsere Überzeugungen in Gegenwart unserer christlichen Brüder und in Gegenwart des lebendigen Christus einer Prüfung zu unterziehen" (S. 21). Und schließlich können wir diesen Gedanken auch in den Schlußsätzen des Berichts wiederfinden, wenn wir sie so lesen: Wir wissen, daß wir verwandelt werden sollen (sc. aus dem Zustand der konfessionellen Aufspaltung), um die Umrisse des Einen, wahren Leibes zu sehen und (sc. nach Überwindung des Konfessionalismus) zusammenzuwachsen.

Das Wie und Wann im einzelnen des Verschmelzungsprozesses spielt bei solcher Grundauffassung der ökumenischen Aufgabe keine besondere Rolle. Sie hat deshalb auch ihre Vertreter gleichermaßen unter „Liberalen" wie „Konservativen". In jedem Falle lebt sie von der Überzeugung, daß die in Gang kommende Überwindung konfessioneller Schranken Gottes Werk ist, und daß dadurch der Weg für die Einheit in der Wahrheit und in ihrer Fülle frei werde. An dieser Stelle strömt darum auch der Enthusiasmus der Jugend und der jüngeren Kirchen in die ökumenische Bewegung ein, und zwar naturgemäß oft in der Form leidenschaftlicher Ablehnung „der Theologie" als der Quelle allen konfessionellen Unglücks und in Gestalt der Geringschätzung kirchlicher Traditionen.

Der Krisenpunkt dieser ganzen Entwicklung liegt aber in der unerläßlichen Grenzziehung zwischen der bleibend gültigen Wahrheit und dem abzuwerfenden

konfessionellen Ballast. Genau an dieser Stelle hat die Arbeit und der Dienst der ökumenischen Aussprache einzusetzen.

2. Der zweite größere Zusammenhang, in dem wir die Arbeit der I. Sektion zu sehen haben, ist wiederum eine geschichtliche Entwicklung, die eine ganze Reihe von Jahrhunderten durchzieht und in den letzten Jahrzehnten ihre Krise erlebt hat. Wir meinen die Geschichte des religiösen Individualismus und Subjektivismus und seine Krise in der Neuentdeckung und Neubelebung reformatorischer Theologie und darin besonders ihrer radikalen Christozentrik. Die ökumenische Bewegung war in ihren Anfängen noch nicht von dem Impuls dieser neuen Theologie getragen. Es lag jedoch in der Natur der Sache, daß diese mehr und mehr in ihr an Bedeutung gewann, lag doch schon in dem Ruf zur Einheit im Grunde eine Abwendung vom Subjektivismus und Individualismus. Und so konnte gerade die neue Christozentrik des theologischen Denkens auf diesem Boden sich durchsetzen. Ihren speziellen Ausdruck findet sie hier in der bekannten Formel so vieler ökumenischer Dokumente von der „in Christus gegebenen und bestehenden Einheit". Eine ganze Reihe von Aussagen im Bericht von Evanston bringen dies zum Ausdruck:

„Das Neue Testament versteht die Einheit der Kirche nicht im soziologischen Sinn, sondern so, daß diese Einheit ihre wesensmäßige Wirklichkeit in Christus selbst hat" (S. 15).

„Er ist es deshalb allein, der die Vielen in der Kirche eins sein läßt" (S. 15).

„Nach dem neutestamentlichen Denken hat das eine Leben der Kirche in der ganzen Person und dem ganzen Werk Christi als des Erlösers und Herrn seinen Ursprung" (S. 15).

„Von Anfang an ist der Kirche eine unauflösliche Einheit in Christus geschenkt, weil er sich mit seinem Volk identifiziert; die Kirche ist schon eins mit Christus kraft seiner Identifizierung mit ihr" (S. 16). Sie „hat ihre Einheit in dem Einen Herrn der Kirche, der ihr Leben ist". „Die Einheit liegt in seinem Werk", d. h. in seinem Wirken nach der Himmelfahrt als erhöhter Herr. Zur Verdeutlichung dieser Gedanken darf man wohl auch die ersten Sätze aus dem Bericht der II. Sektion heranziehen, wo es im Blick auf die missionierende Kirche, also in einer bewußt ekklesiologischen Aussage, heißt: „Jesus Christus ist das Evangelium, das wir verkündigen. Er selbst ist auch der Evangelist, Er ist der Apostel Gottes ..." (S. 27). Und wieder im Bericht der II. Sektion: „Christus hat seiner Kirche solche Gaben geschenkt, wie sie ihrer für ihr Wachstum von Einheit zu Einheit bedarf. **Die Gaben sind im einzelnen wie im ganzen nichts anderes als Christus selbst**" (S. 16).

Wollte man die hinter diesen Worten sich abzeichnende ökumenische Haltung bildhaft kennzeichnen, so käme ein doppeltes Bild in Frage: Einmal das Licht inmitten eines dunklen Raumes. Die Lichtstrahlen treffen und verbinden gewissermaßen alle Gegenstände und den ganzen Raum zu einer sichtbaren Einheit,

doch bleiben ohne dieses Licht alle Teile des Raumes unverändert für sich bestehen. Oder auch der geometrische Kreis, in dem alle Radien zum Mittelpunkt führen. Alle einzelnen, unzähligen Punkte in diesem Kreis sind etwas für sich und bleiben es auch, sie sind aber zugleich auf den Mittelpunkt bezogen, sie gehören zur Einheit des Kreises, und dadurch haben sie dann auch eine geordnete Beziehung zueinander. In den Schlußsätzen des Sektionsberichts finden wir diesen Gedanken wieder in den Worten, die wir hier interpretierend zusammenfügen: Indem „wir zu ihm aufschauen, der das Haupt des Leibes ist", und indem „wir unser Einssein mit ihm bekennen" ... „übergeben wir uns Gott aufs neue, damit er uns in den Stand setzt zusammenzuwachsen". Die heftige Debatte, die gerade über die Formulierung dieser Schlußsätze noch in der Vollversammlung aufbrach, hat deutlich gezeigt, daß hier ein Brennpunkt liegt, den die weitere Arbeit sorgfältig zu beachten haben wird.

3. Den dritten größeren Zusammenhang für die Arbeit in Evanston sehen wir in der langen Geschichte der rationalen und historischen Deutung und Erforschung der Bibel bis hin zur neuesten Krise dieser Haltung in der theologischen Neuentdeckung der Bibel. Das Wesentliche dieses vielseitigen und vielschichtigen Prozesses scheint uns zu sein, daß die objektive Eigenart der Bibel, genauer ihr Anspruch, Gottes Wort zu sein, neu ernstgenommen wird. Und zwar geschieht dies entscheidend in der Konfrontation mit der eschatologischen Botschaft der Schrift von der Königsherrschaft Gottes als ihrem zentralen Gehalt. Damit stehen Theologie und Kirche vor der entscheidenden Frage: Werden die Brücken zum Rationalismus abgebrochen und die Krücken des Historismus abgeworfen? Der Sinn der Gottesherschaft ist es jedenfalls, daß sie in ihrem Wesen und ihrer Aktualität Ratio und Geschichte transzendiert. In diesem Sinne hören wir im Bericht die Worte von „der betenden Zuversicht, daß der Geist Gottes ... unsere Augen für ein noch tieferes Verständnis und unsere Herzen für eine noch völligere Freude ... öffnen wird" (S. 14). Es handelt sich um ein „Hereinwachsen in die Fülle Christi" (S. 14). „Wir haben jetzt nur einen Vorgeschmack der endgültigen Einheit in ihm. Er wird sein uns einigendes Werk vollenden." Es besteht seine „Verheißung, wiederzukommen in Herrlichkeit". „So können wir von dem Einssein der Kirche auf ihrer irdischen Wanderschaft als von einem Wachstum sprechen, das von ihrer gegebenen Einheit zu der in ihrer völligen Offenbarung noch ausstehenden Einheit weiterführt" (S. 16). „Deshalb bezeugt uns das Neue Testament, daß die Kirche teilhat am Leben dieser und der zukünftigen Welt" (S. 17), sie darf niemals vergessen, „daß ihr Wandel und Bürgertum wirklich dort im himmlischen Wesen sind" (S. 17). Alles Wachsen der Einheit in der Geschichte ist nur ein Vorstadium: „Sicherlich wird die vollkommene Einheit der Kirche nicht völlig erreicht werden, bis Gott in Christus alle Dinge zusammenbringt" (S. 20). Auf den gegenwärtigen Lauf der Geschichte folgen „Zeiten der Trübsal" (S. 20), und dahinter steht jene Scheidung der Geister, „die am Ende

der Menschensohn selbst vornehmen wird. In dieser eschatologischen Perspektive sind alle unsere menschlichen Spaltungen vorläufiger Art" (S. 20). Und in diese Linie fügen sich dann auch jene schon angeführten Schlußworte: „Wir wissen, daß wir verwandelt werden sollen" ... und „setzen hier unsere Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus, der da kommt, um die Herrschaft anzutreten". In dieser eschatologischen Sicht stellt sich die ökumenische Aufgabe der Einheit vor allem dar als das Zusammenkommen in gemeinschaftlicher Buße. Diese ist die Frucht der alles durchziehenden eschatologischen Beunruhigung. So hören wir: „Die Kirche hat die Fülle dieser Einheit niemals begriffen und verwirklicht" (S. 16). „Die Spaltung ist Sünde, weil sie für die Menschen die Allgenugsamkeit des Versöhnungswerkes Christi verdunkelt" (S. 18). Und schließlich heißt es ganz eindeutig: „Das Bekenntnis zum Einssein mit Christus trägt in sich das Bekenntnis der Solidarität in der Sünde mit unseren Brüdern" (S. 19). „Von der Sünde unserer Spaltungen können wir uns unter keinen Umständen absetzen" (S. 19). Und so gilt von der Kirche wie vom einzelnen Gläubigen das „simul justus et peccator" (S. 16). „So ist die Kirche schon eins in Christus kraft Seiner Identifizierung mit ihr und muß noch eins werden in Christus, um ihre wahre Einheit in der Abtötung ihrer Spaltungen an den Tag zu bringen" (S. 16). „Indem wir das Kreuz inmitten unserer Spaltungen aufrichten, glauben wir, daß er alle ihre Sünde überwinden wird und sie zum Ziele der Einheit bringen will" (S. [illegible]). Die entscheidende Folgerung dieser Auffassung der ökumenischen Situation kommt in der Forderung zum Durchbruch, die Kirchen müßten sich aus Gehorsam gegen ihren Herrn in ihrem Eigenleben selbst aufgeben. Wenn man dazu noch an das für viele so leuchtende Vorbild der Kirche Südindiens denkt, so fällt neues Licht auf den vieldeutigen Begriff des „Zusammenwachsens", der den krönenden Abschluß des Sektionsberichts bildet, und um den sich in der Schlußdebatte ein Kampf entspann, dessen Sinn wir auf dem Wege dieser kritischen Analyse immer deutlicher erkennen können.

4. Den vierten größeren Zusammenhang für die Arbeit von Evanston sehen wir in der langen Geschichte des National-, Staats- und Landeskirchentums seit der großen konstantinischen Wende bis hin zur gegenwärtigen Krise all dieser Formen der Verstrickung der Kirche in die natürlichen und geschichtlichen Gegebenheiten ihrer Umwelt. Die Krise kann sehr verschiedene Formen annehmen, immer aber ist ihr Wesen die Besinnung auf die Eine, Heilige Kirche. Hier kommt für uns jene Form der Besinnung auf die Einheit und Heiligkeit der Kirche in besonderer Weise in Betracht, die sich darstellt als Rückbesinnung auf die Alte Kirche und ihre legitime Tradition. Der klassische Fall einer derartigen Rückbesinnung ist das „Catholic Revival" in der Kirche von England während des 19. Jahrhunderts. Und gerade unter dem Antrieb dieser Rückbesinnung wurde der Anglikanismus zu einem Vortrupp und Träger der neuen ökumenischen Bewegung. Daneben steht die Rückbesinnung in der lutherischen Restauration des

19. Jahrhunderts und eine Reihe von analogen Krisen in anderen Kirchen. Wesentlich ist für alle diese Bewegungen der Rückbesinnung die Vorstellung von der Kirche als einer von Christus in einer bestimmten Weise begründeten Einrichtung, sozusagen einer „Anstalt", die sich, will sie ihrem Stifter und ersten Gesetzgeber treu bleiben, in ungebrochener Überlieferung forterhalten muß, ja nur auf diesem Wege überhaupt sich als die authentische und legitime Stiftung erhalten kann. Da es jedoch keine vollendete, äußere und als solche vorbildliche Gestalt dieser Einen und Heiligen Stiftung Christi gibt. kann es sich bei der Rückbesinnung nur darum handeln, Kern und Struktur dieser organischen Einheit durch lange Zeiträume hindurch und über weite Räume hinweg festzustellen. So wird dann etwa für die Lutheraner die Lehre und für die Anglikaner die apostolische Sukzession im Bischofsamt speziell wichtig als Träger und Garant der Einheit. Diese Auffassung der ökumenischen Aufgabe hat die Faith and Order-Bewegung bis Lund vorwiegend bestimmt. In Lund wurde diese Auffassung durch die neuen, schon besprochenen Gesichtspunkte wohl zurückgedrängt, nicht aber aufgehoben oder völlig von der Mitwirkung ausgeschaltet. Und so ist sie auch in Evanston weiter wirksam. An manchen Stellen spürt man deutlich die Konzessionen, die ihr gemacht werden. Da ist im ersten Entwurf das Glaubensbekenntnis am Anfang als Grundlage des Ganzen, da ist das Zusammentragen der biblischen Zitate und der eigentümliche Fremdkörper der auch schon erwähnten Kirchengeschichte in nuce (S. 19). Dazu kommen die wiederholten Hinweise auf die gegenwärtigen Gaben Christi als der „Mittel des gemeinsamen Lebens" (S. 17). „Wir erkennen in diesen Gaben einen realen gegenwärtigen Besitz". „Sie versichern uns der Gegenwart des ungeteilten Christus unter uns, der in uns alle trotz unserer Spaltungen sein Leben einströmen läßt". Dazu kommen noch alle die Gemeinsamkeiten, die in einem größeren Abschnitt aufgeführt werden: „Wir alle dienen . ., lehren . ., empfangen . ., sind berufen . ., und hören . ." (S. 17 f.). Dazu kommt der „unendlich große Bereich gemeinsamen Handelns und Wollens, der uns verbindet" (S. 18). „Die Tatsache unseres gemeinsamen Gebrauchs dieser Gaben ist ein kraftvoller Beweis unserer Einheit in Christus" (S. 18). Und so „preisen wir unseren Vater um des willen, daß er uns deutlich gemacht hat, wie die Einheit in Christus eine gegenwärtige Wirklichkeit ist" (S. 18). Als Konsequenz dieses reichen Einheitsbesitzes ergibt sich dann die siebenfache Forderung dessen, was alle Kirchen jetzt „tun müssen" (S. 21 f.).

Folgt man nun dieser Gedankenlinie, so werden die Schlußsätze stellenweise geradezu doppelsinnig: Die „Verwandlung" und das „Schauen" der Umrisse des wahren Leibes Christi sind nun nicht mehr eschatologische Güter, sondern Erwartungen im Verlauf der Kirchengeschichte. Das gleiche gilt von der Hoffnung, die sich zuerst richtet „auf unseren einen Herrn Jesus Christus, der da kommt", und von der es dann fast unmittelbar darauf heißt, „durch diese Hoffnung kühn gemacht, übergeben wir uns Gott aufs neue, damit er uns in den Stand setzt

zusammenzuwachsen". Als erreichbares Ziel der Hoffnung erscheint damit die Abrundung des jetzt schon vorhandenen Einheitsbesitzes, und dabei kann ganz treuherzig fast wie in den Anfängen der Bewegung versichert werden: „Wir beabsichtigen, uns unter der Führung Seines Geistes zu einigen" (S. 21). Alles eschatologische Dunkel, alle christologische Strenge scheint wie vergessen, „das Kommen des Herrn" scheint fast nur ein Bild für sein gegenwärtiges Wirken in den Herzen. Und das ist es, was wir mit der Doppelsinnigkeit meinen, wenn der zum Teil schon als Bestandteil der eschatologischen Linie gelesene Satz nun wieder gelesen werden kann und im Zusammenhang anderer Linien ganz anders klingt: „Wir setzen *hier* unsere Hoffnung auf unseren einen Herrn Jesus Christus der da kommt, um die Herrschaft über unseren zertrennten und gebrochenen Zustand *anzutreten* und ihn durch seine Gnade und Macht zu *heilen*".

5. Der fünfte größere Zusammenhang, in dem wir die Arbeit der I. Sektion zu sehen haben, ist die wiederum sehr lange Geschichte der katholischen Kirche und ihrer Theologie mit ihrem Selbstverständnis und ihren Ansprüchen. Ob man auch in dieser Geschichte von einer „Krise" wie bei den vier bisher genannten Entwicklungen sprechen kann, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls aber wird durch das Nebeneinanderbestehen von „Katholischer Kirche" und „Ökumene" eine Frage aufgeworfen, die im Laufe der Zeit zu einer „Krise" im Sinne einer wesentlichen Entscheidung führen muß.

Äußerlich erfolgte zwar die Beratung in Evanston sozusagen unter Ausschluß katholischer Stimmen, soweit man nicht eine Reihe von Äußerungen aus dem anglokatholischen und gelegentlich auch alt-katholischen Kreis dahin rechnen will. Die nach unserem Sprachgebrauch als „katholisch" zu verstehende Stimme der Orthodoxen blieb in der Debatte stumm und wurde nur im Plenum in der bekannten Sondererklärung vernehmbar, während die katholischen Stimmen der Christen von „Rom" und „Moskau" nur von draußen wie durch geschlossene Türen gedämpft mitklingen konnten. Wer aber wollte sagen, daß nicht gerade dieser Sachverhalt mitbestimmend für die jetzige Gestalt des Sektionsberichts war? Einmal gilt dies direkt, indem nun eine Reihe von Formulierungen möglich wurden, die sich ganz natürlich aus dem Konsensus der „Protestanten" ergeben, die aber bei voller Mitwirkung der „katholischen Seite" hätten vermieden werden müssen, oder doch wenigstens zu dem bei solchen Gelegenheiten gewohnten „einige sagen — andere meinen" geführt hätten. Dann gibt es nun aber doch auch eine indirekte Auswirkung des Zurücktretens der katholischen Stimmen: Wir hörten schon von dem vor allem durch Torrance vertretenen Ansatz zur Überwindung des Amsterdamer Dilemmas des tiefsten Unterschiedes durch von Grund auf positive, man könnte sagen, im Sinne Calvins „katholische" Aussagen. Es wäre reizvoll, unter diesem Gesichtspunkt den ersten Entwurf mit den späteren Textgestalten zu vergleichen. Wir erinnern nur an eine dort vorliegende, später verloren gegangene Formulierung wie diese: „In Ihm ist Sinn und Plan

der Kirche als ein *Mysterium* des Willens Gottes enthüllt, durch das er alle Dinge in Christus vereinigen will ..." Rückt nicht diese Formulierung ganz nahe an das katholische Verständnis der Kirche als des großen Ursakraments? Aber auch der jetzt vorliegende Text enthält eine überraschende Anzahl von Wendungen und Gedanken, die, für sich genommen, durchaus von orthodoxer oder römisch-katholischer Seite stammen könnten. Hierher gehören z. B. die wiederholten Hinweise auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche und die Forderung nach gemeinsamem Studium *der* Tradition, oder auch eine derartig „katholische" Formulierung wie diese: „So ist die Gemeinschaft (koinonia), die die Glieder der Kirche haben, eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit Seinem Sohn Jesus Christus durch den Heil. Geist und eine Gemeinschaft mit den Heiligen in der triumphierenden Kirche ..." Wohin kann aber all dies führen, solange es Gruppen gibt, die ihre Gemeinschaft allein im vollen Sinne als „die Kirche" ansehen? Heißt es doch zum Abschluß der orthodoxen Sondererklärung von Evanston: „Und so müssen wir unsere tiefe Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß die heilige Orthodoxe Kirche allein unvermindert und unversehrt den einst den Heiligen übermittelten Glauben bewahrt hat"; und als Analogon von römisch-katholischer Seite der Satz aus dem Una Sancta-Rundbrief vom Januar 1955, S. 26: „Zusammenfassend dürfen wir sagen, die so verstandene Kirche als mystischer Leib Christi ... ist identisch mit der Kirche, die wir heute die Römisch-Katholische nennen". Evanston hat gegenüber Amsterdam einen anderen Weg, den Weg innerer Überwindung an Stelle äußerer Gegenüberstellung andeutungsweise eingeschlagen. Die Frage bleibt ungelöst, ebenso aber auch der Zusammenhang der ökumenischen Arbeit mit Weg und Wesen der „katholischen Seite der Christenheit". Weil dies aber so ist, deshalb ist die ökumenische Bewegung immer wieder neu zur inneren Auseinandersetzung mit den „katholischen Stimmen" verpflichtet. Das Wort „zusammenwachsen", mit dem der Sektionsbericht schließt, trifft dabei genau den kritischen, den neuralgischen Punkt!

6. Der sechste größere Zusammenhang, in dem wir die Arbeit der I. Sektion zu sehen haben, ist der Zusammenhang mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung selbst. Die I. Sektion, die in besonderem Maße eine Domäne der Theologen sein mußte, konnte und wollte aber nicht zur internationalen Fachgelehrten-Tagung werden. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung stellt die kritische Frage, ob ein wirkliches Zusammenwachsen, ja eine fruchtbare gegenseitige Durchdringung der verschiedenen ökumenischen Impulse, Edinburg 1910, Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Konstanz 1914, Stockholm 1925 und Lausanne 1926, wirklich möglich ist. Die Fragen aus den Gebieten des Glaubens und der Verfassung, der Mission, der Politik und des sozialen Lebens spitzen sich ja alle zu zur Krise der Stellung der Kirche in der modernen Welt. Ja, man kann geradezu sagen, die gesamte ökumenische Bewegung ist eine Frucht des Ringens mit dieser weltumspannenden Krise, und ihre Geschichte spiegelt

die wechselnden Phasen dieses Ringens wider. Geht man im Blick auf diesen Zusammenhang aufmerksam den Sektionsbericht durch, so wird man an mehr Stellen als vielleicht vermutet, Anzeichen dafür finden. Wir haben 22 derartige Stellen gefunden, die hier alle anzuführen zu umständlich sein würde, da es sich ja meist mehr um Anklänge als um direkte Aussagen handelt. Doch hören wir immerhin ganz deutlich das Wort, die Kirche tut einen „Dienst an der Welt" (S. 16), sie hat teil am Leben dieser Welt, „sie muß ihre Verantwortung in dieser gegenwärtigen Welt wahrnehmen" (S. 17). Die Gaben, die Christus ihr gibt, sind, wie sehr stark betont wird, „nicht um der Kirche als einer geschichtlichen Gemeinschaft, sondern um der Welt willen da" (S. 17), „und die Kirche findet ihre Einheit in ihrem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, indem sie in Sein Leiden für die Erlösung einer sündhaften und zerrissenen Welt eintritt" (S. 17). Dazu fehlt nicht der Hinweis auf die „Stürme der gegenwärtigen Stunde" (S. 20), und im Anschluß an die Erwähnung der nichttheologischen Faktoren der Kirchentrennung steht der Satz: „Wir müssen ... bedenken und auch begreifen, wie die Ereignisse und Entwicklungen der gegenwärtigen Geschichte die Uneinigkeit zu einer äußerst dringlichen Frage machen" (S. 22). Und schließlich heißt es in den Schlußsätzen selbst, daß die Umrisse des wahren Leibes Christi auch „der Welt verdunkelt" werden, und daß die bisherigen Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung uns kühn machen, von Gott zu erwarten, daß er die Kirchen im Sinne des genannten Dienstes an der Welt „in den Stand setzt, zusammenzuwachsen". Es darf dabei nicht übersehen werden, daß das hier nur ganz schwach anklingende Thema mit schrillen und brausenden Akkorden in den übrigen Sektionen von Evanston aufklingen mußte. Um so mehrsinniger werden dadurch die Schlußsätze des Berichts der I. Sektion, und um so brennender treten die Fragen ins Bewußtsein, vor denen die weitere Arbeit in der ökumenischen Gemeinschaft steht

7. Der siebte größere Zusammenhang, in den wir die Arbeit von Evanston zu stellen haben, ist wohl am schwersten in Worte zu fassen, und doch handelt es sich dabei wiederum um eine die Jahrhunderte in wechselnder Weise durchziehende Geschichte: wir meinen die Geschichte des wahrhaft brüderlichen, vielleicht sagen wir am besten, des „konziliaren Umgangs" aller Christen miteinander, da sie ja letzten Endes alle zu dem einen Volke Gottes, zur einen familia Christi gehören. In der Alten Kirche war dieser Umgang und das hinter ihm stehende „Familienbewußtsein" überaus kräftig und rege. Schisma und Konfessionalismus brachten ihn fast zum Erliegen. In der ökumenischen Bewegung lebt er wieder auf, und es ist deshalb die entscheidende Frage für diese Bewegung, ob dieses Aufleben wirklich tief und zentral genug ist und stark und lebendig genug wird, um das wieder aufzunehmen und fortzuführen, was der Christenheit mit dem Erstarren und Absterben der Funktion der klassischen Konzilien verloren gegangen ist.

Der von uns soeben durchgeführte sechsfache Durchgang durch den Sektions-

bericht hat diesen uns fast als ein Mosaik mit proteushaftem Charakter gezeigt. Das mag für alle die heilsam sein, die zunächst darin nur ihre eigene Anschauung bestätigt wiederfinden und den Rest als unaktuell auf sich beruhen lassen möchten. Doch schließlich würde man sich ja doch von einem derartig eigenartigen, fast zweifelhaften Gebilde lieber abwenden, als ihm besondere Beachtung schenken wollen. Man würde vielleicht sagen, halten wir uns doch nicht bei einem derartigen Agglomerat von Verschiedenheiten auf, sondern wenden wir uns der direkten Auseinandersetzung mit jenen verschiedenen Auffassungen zu, die über den Sinn und die Aufgabe der ökumenischen Begegnung der Kirchen bestehen: Überwindung der Konfessionen, strenge Christozentrik im Anschluß an die großen Reformatoren, radikale, eschatologisch bedingte Solidarität in der Sünde als Einheit der Kirche unter dem Kreuz, die geduldige Konstruktion und Pflege organischer Einheit von gegebenen Bruchstücken her, Wiedervereinigung in der Unterstellung unter „Rom", „Moskau" oder „Konstantinopel" oder schließlich die entschiedene Hinwendung zur Dynamik eines rein ethisch bestimmten Tatchristentums. Wir meinen nun aber, daß der Blick auf den genannten, siebten größeren Zusammenhang uns erkennen läßt, daß all diese Forderungen nur Krisen bezeichnen und Entscheidungen andeuten, durch die der Weg der ökumenischen Bewegung hindurchführt, an deren jeder sie allerdings auch scheitern könnte. Nun aber ist in dieser Bewegung dieses Neue, Große, Verheißungsvolle, ja Heilige ans Licht getreten, daß nach so langem und mannigfaltigem Auseinandergehen in der Kirchengeschichte zum ersten Male wieder in großem Maßstab ein Zusammenkommen, ein Aufeinanderzugehen, ein Aufeinanderbezugnehmen lebendig wird. Damit ist in völlig unerwarteter Weise faktisch ein Stück jener Einheitsfunktion wiederhergestellt, die für die Alte Kirche in ihrem konziliaren Umgang miteinander wirksam war, und die der Sinn auch aller späteren Konzilien letzten Endes war. Gewiß war Evanston kein Konzil im klassischen, kirchenrechtlichen Sinn. Dies konnte nicht sein, und daran war überhaupt nicht gedacht. Und doch können wir einen Zusammenhang mit den alten Konzilien erkennen, wenn wir hinter das Kirchenrecht zurückgehen. In der Alten Kirche bedeutete „conciliariter" eine Frage behandeln, daß dabei drei Dinge beachtet würden: die Überlieferung, die Repräsentation der Gesamtkirche und die Freiheit der Verhandlung. Ist es nun nicht so, daß in dieser dreifachen Hinsicht die ökumenische Bewegung etwas wie eine Renaissance des alten, ursprünglichen „konziliaren Umgangs" in der Gesamtchristenheit bedeutet? Das mag für den Nichtkatholiken eine vielleicht interessante, jedenfalls aber nicht besonders wichtige Bemerkung sein, im genuin katholischen Verständnis würde es jedoch bedeuten, daß in dem Maße, in dem eine solche Renaissance tatsächlich stattfindet, auch jene assistentia Spiritus Sancti wirksam würde, die die Kirche in der Wahrheit erhält und sie zugleich in alle Wahrheit leitet. Praktisch aber würde es bedeuten, daß gerade in einem derartig komplexen Ringen, wie wir es in kritischer Analyse des Sektionsberichts aufdeck-

ten, jene Macht der Wahrheit ständig mitwirkend sich ausspricht. Dem besonderen Charakter dieser neuen Form des alten konziliaren Umgangs gemäß kann diese nicht zur Formulierung eines Dogmas oder dem Ausspruch eines Anathems vordringen und darf dennoch in Annäherung gesehen werden an jenes Grundwort für alles spätere konziliare Leben der Kirche: „Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen", genauer: gut geschienen, es ist einleuchtend geworden. Apg. 15, 28.

Blicken wir von daher noch ein letztes Mal auf den Text des Sektionsberichts, so können wir bei sorgfältiger Beschäftigung mit ihm sozusagen eine ganz neue Schicht entdecken, um in der Sprache der Ausgrabungswissenschaft zu sprechen. Wir können auch von der Entdeckung einer neuen Art von Fäden im Gewebe sprechen. Es schien uns speziell an 34 verschiedenen Stellen im Text möglich, Aussagen dieser besonderen Art aufzuweisen und, was das Eindrucksvollste daran ist, alle diese vereinzelten Stellen treten doch, wenn man sie herauslöst und neu auf sich wirken läßt, in einen gewissen eigenen Zusammenhang. Dafür den genaueren Nachweis zu liefern, bedürfte es einer eigenen, eingehenden Darstellung. Man könnte gegen eine solche Darstellung dann immer noch einwenden, daß sie auch bei engem Anschluß an die einzelnen Stellen aus dem Text etwas herausliest, an das die Verfasser selbst nicht gedacht haben. Aber auch selbst wenn dies in gewissem Maße zutreffend wäre, so war doch jedenfalls die beherrschende Absicht, in diesem Bericht gemeinsam die Wahrheit Gottes zu bezeugen, und so läge es in der Natur der Sache, daß jener ungewollt sich ergebende Aussagenzusammenhang eine Frucht der Wahrheit selbst wäre. Erst dadurch schließt sich ja auch der Kreis der Gedanken über die Renaissance des konziliaren Lebens der Alten Kirche in der neuen Gestalt der ökumenischen Bewegung. So ungreifbar stets die assistentia Spiritus Sancti bleibt, sie gehört zum christlichen Credo nicht weniger gewiß als die Gegenwart des zur Rechten des Vaters erhöhten Erlösers in der Gemeinschaft seiner Gläubigen.

Im einzelnen stehen uns aus dem Sektionsbericht Stellen wie diese vor Augen: Auf Grund der neuen Begegnung miteinander werden wir der alle tragenden Einheit inne, „weil es uns in dem Maße von Gott geschenkt wird, in dem der Heilige Geist uns offenbart, was Christus für uns getan hat" (S. 14). Oder weiter die Reihe all der Worte, die von der unauflöslichen Einheit sprechen, die Christus mit der Kirche verbindet, „deren Leben er ist" (S. 17), in die er „Sein Leben einströmen läßt" (S. 16), mit der er sich identifiziert. Ungewollt werden dabei durch eine ganze Reihe von Stellen die Gedanken hingeführt zu der Vorstellung einer pneumatischen Einheit und wesenhaften Struktur der Kirche, von der dann im Schlußteil unter dem Bild der „Umrisse des einen, wahren Leibes Christi" gesprochen wird, „den unsere sündigen Spaltungen uns selbst und der Welt verdunkeln", den zu „sehen" uns aber „geschenkt" wird. Als Vollzug dieses Schenkens und Sehens stellt sich wie ein krönender Abschluß das „Zusammenwachsen" dar. Ja, wir können noch einen, vielleicht gewagten Schritt weitergehen, indem

wir sagen: Es liegt in der Linie dieser Einsichten, daß die pneumatische Einheit und wesenhafte Struktur der Kirche nicht ohne die historische Kontinuität ihrer Manifestationen zu denken sei. Welchen Sinn hätte sonst letztlich das so stark betonte Bekenntnis zur gegebenen Einheit und zu den gegenwärtigen Gaben?

Hauptgebot der Stunde für die Ökumene scheint es uns deshalb zu sein, daß in ihr versucht wird, in der Erkenntnis der wesentlichen Schwierigkeiten und im Bewußtsein der großen Zusammenhänge die pneumatische Einheit und wesenhafte Struktur der Kirche in steigendem Maße zu erkennen und klarer auszusagen. Dazu müssen die Spannungen ehrlich ausgehalten und die gefährlichen Krisen durchlebt werden. So nur werden die Kirchen reif werden für die mit Recht geforderte „Tat des Glaubens", in der sie bereit sind, „ihre gewohnten Lebensformen aufzuopfern, indem sie sich mit anderen Kirchen vereinen" (S. 20) und dadurch hineinzuwachsen in die Fülle Christi nach dem Pauluswort (Eph. 4, 11 ff.): Eben dieser ist es, der die einen zu Aposteln gegeben hat, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, noch andere zu Seelsorgern und Lehrern, um die Heiligen tüchtig zu machen zur Ausübung des Gemeindedienstes, zur Auferbauung des Leibes, bis wir allesamt zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes hingelangen zur vollkommenen Mannesreife, zum Vollmaße des Wuchses in der Fülle Christi.

## Unsere ökumenische Aufgabe im Licht der Geschichte

*Von W. A. Visser 't Hooft*

(Mit geringen Kürzungen aus Nr. VII/4 der Ecumenical Review entnommen.)

Jede Generation hat ihre besondere Aufgabe. Das gilt für die ökumenische Bewegung wie in anderen Bereichen. Zuweilen werden diese Aufgaben unbewußt angepackt, und wir werden für einen Zweck verwandt, den wir nicht verstehen. Und selbst, wenn wir meinen, wir wüßten, welche Aufgabe uns zugewiesen worden ist, können wir nicht völlig sicher sein, daß wir damit recht haben. Denn die Wege, auf denen Gott wirkt, bleiben geheimnisvoll. Alles, was wir tun können, ist der Versuch, zu erkennen, in welcher Richtung wir uns vorwärts zu bewegen gerufen sind. Und so seltsam es scheinen mag, dies zwingt uns zu einer Analyse unserer Geschichte. Wollen wir wissen, welches die nächste Station unserer Reise sein muß, so müssen wir zuerst wissen, woher wir kamen und wo wir gegenwärtig stehen. Wollen wir unseren nächsten Auftrag kennen, so müssen wir wissen, welche Aufträge den Generationen vor uns gegeben wurden.

Wir beginnen deshalb mit einer freilich allzu knappen Darstellung dreier Wege zur Bewältigung des ökumenischen Problems, dreier verschiedener Wege zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche. Merkwürdigerweise kann keiner von diesen dreien einer bestimmten Konfession zugeschrieben werden; sie alle drei

sind sowohl überkonfessioneller wie internationaler Art. Man kann sich das leicht durch das Studium der unter dem Patronat des Ökumenischen Rates der Kirchen veröffentlichten „Geschichte der ökumenischen Bewegung" deutlich machen. Wir begegnen den gleichen drei Wegen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen. Und wenn die ersten großen interkonfessionellen Bewegungen auftreten, so finden wir, daß jede von ihnen (besonders in ihren ersten Stadien) von einem der drei beherrscht werden.

Es ist nicht leicht, die drei Hauptrichtungen mit einem Wort zu kennzeichnen. Ich habe keine besseren Bezeichnungen für sie zu finden vermocht als die der erasmischen, der um den Gedanken der Kirche kreisenden und der pietistischen Traditon. Wir wollen eine nach der anderen behandeln.

Der erste dieser Ströme ökumenischen Denkens ist der erasmische. Diese Kennzeichnung ist angreifbar, denn manche von denen, die wir unter dieser Überschrift erwähnen werden, dürfen sicherlich nicht als unmittelbare Nachfahren des Erasmus angesehen werden. Wir benutzen diese Kennzeichnung indes, weil es nicht zweifelhaft sein kann, daß die Hauptgedanken, mit denen wir es zu tun haben, zuerst von Erasmus formuliert wurden.

Welches sind diese Ideen? Wir können sie kurz in folgenden beiden Punkten zusammenfassen:

a) Einheit der Kirche ist möglich und allein möglich auf der Grundlage einer Übereinstimmung in wenigen notwendigen und grundlegenden Lehrstücken. Daraus folgt, daß:

b) die kurzen Bekenntnisformulierungen der Frühkirche den Vorzug verdienen, besonders das Apostolikum, und daß neue Formulierungen hinsichtlich strittiger Punkte vermieden werden sollten. In allen nicht-wesentlichen Dingen sollte große Freiheit herrschen; man sollte nicht den Versuch machen, ins einzelne gehende Glaubensbekenntnisse aufzuzwingen.

Schon im Jahre 1519 schrieb Erasmus einem böhmischen Adligen, der durch die Reformation verursachte Bruch lasse sich heilen, wenn der Tendenz Einhalt getan werden könne, alle Punkte des Glaubens zu definieren, und wenn die Kirche Zustimmung lediglich für die Dinge verlangen wolle, „die in der Heiligen Schrift klar ausgesprochen werden, oder ohne die wir keinen Weg zum Heil sehen". Er fügt hinzu, daß nur wenige Dinge unter diese Kategorie fallen.

Diese Denkweise sollte in den folgenden Jahrhunderten ein erstaunliches Echo finden. Cassander bediente sich ihrer bei seinen Friedensbemühungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Franz Junius, Professor in Leiden, Verfasser des ersten „Irenicum" mit dem französischen Titel „Le paisible chrétien", war auch der erste, der den Begriff der „Fundamentalartikel" verwandte. Er sagt: Wer sich zur Schrift und zu den Fundamentalartikeln bekenne, müsse als zur Kirche gehörig betrachtet werden, selbst wenn sein Glaube in anderen Stücken nicht sehr

bestimmter Art sei. Der große Hugo Grotius ging noch weiter und behauptete, es gebe nach dem Grundprinzip der Reformation zwei Arten von Artikeln, die wenigen Fundamentalartikel, an denen unser Heil hänge, und die anderen nicht-fundamentalen Artikel. Die protestantischen Kirchen müssen im Blick auf diese nicht-wesentlichen Dinge Toleranz lehren und üben. König Jakob I. von England bediente sich des gleichen Gedankens als der Grundlage seiner Kirchenpolitik. Casaubonus zitiert ein Wort von ihm, man müsse alle Bemühungen auf eine Übereinstimmung in den wenigen notwendigen Stücken konzentrieren und in allem anderen Freiheit gewähren. In Deutschland führte die Lehre des Calixtus über die Fundamentalartikel (die er mit dem Konsensus der Kirche im 5. Jahrhundert identifizierte) zum „synkretistischen Streit". Später wurden der Hugenott Jurien und die schweizerischen Theologen Werenfels, Osterwald und Turrettini Vorkämpfer des gleichen Standpunktes und erhielten zustimmende Äußerungen von der Seite des anglikanischen Erzbischofs Wake und des lutherischen Theologen C. M. Pfaff. Es versteht sich von selbst, daß John Dury's irenisches Lebenswerk gleichfalls auf dieser erasmischen Konzeption ruhte.

In der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrhundert wurde der Ausdruck „Fundamentalartikel" unpopulär, aber das dahinterstehende Denken blieb lebendig. In der Tat glaubte die Theologie der Aufklärung und in ihrem Gefolge der Modernismus in seinen mannigfaltigen Formen gleichfalls an eine Vereinfachung und Beschränkung der Lehrerfordernisse im Blick auf die Einheit. Als Bischof Headlam auf der Weltkonferenz von Lausanne 1927 vorschlug, das Chalcedonense zusammen mit der Bibel zur einen und einzigen Grundlage der Einheit zu zu machen, und dabei anführte, daß die Schaffung der Vielzahl von Bekenntnissen in der Zeit der Reformation zu einer Katastrophe geführt habe, da schien dies ein spätes Echo der Lehre des Erasmus zu sein. Ein noch viel radikalerer Vertreter derselben Tendenz war Adolf von Harnack, der in seinen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums" von 1900 behauptete, das Evangelium sei viel einfacher, als die Kirchen wahrhaben wollten, denn nur der Vater, nicht aber der Sohn, gehöre in das Evangelium hinein.

So schien die erasmische Vereinfachung letztlich zu einer Einheit zu führen, die alle einschließen würde, die an Gott als den Vater und an die Bruderschaft der Menschen glaubten. Aber diese äußerste Konsequenz der Theorie von den Fundamentalartikeln zeigte, daß in ihr eine grundlegende Schwäche steckte, und der Hauptstrom der ökumenischen Bewegung konnte und wollte sich bei aller Bejahung mancher Dinge, die die Erasmianer geklärt hatten, dieser Tradition als Grundtheorie der Einheit nicht bedienen.

Der zweite Strom ökumenischen Denkens kann als der um den Gedanken der Kirche kreisende gekennzeichnet werden. Sein Interesse gilt nicht in erster Linie den lehrmäßigen Voraussetzungen oder der individuellen Erfahrung, sondern Gottes Vorsatz in der Berufung Seines Volkes.

Wir dürfen seine Hauptkennzeichen folgendermaßen zusammenfassen:

a) Der Vorsatz Gottes ist der, ein Volk zu sammeln, das ihm gehört und dazu da ist, ihn zu verherrlichen. Diese Kirche Gottes, die gleichzeitig der Leib Christi ist, ist recht eigentlich ihrem Wesen nach eine einzige, geeinte Gemeinschaft. Daraus folgt, daß

b) es die Aufgabe der Gläubigen ist, diese gegebene Einheit in der Welt zu manifestieren, und daß

c) diese Einheit nicht die Einheit des niedrigsten gemeinsamen Nenners ist, sondern vielmehr jene ist, in der der Glaube in seiner Ganzheit und Fülle gelehrt und geglaubt wird.

Zu allen Zeiten der Kirchengeschichte hat es Menschen gegeben, die sich zu dieser hohen Lehre von der Kirche bekannt haben.

Tatsächlich bestand in der Reformationszeit die wirkliche Tragödie darin, daß für Luther, Calvin und Cranmer ebenso wie für ihre römisch-katholischen Gegner diese Einzigkeit und Gegebenheit der Kirche umstritten war. Erst im 17. Jahrhundert begann man von der Kirche in der Mehrzahl zu sprechen, und durch Locke und andere fand der Begriff der Kirche als einer „freien Vereinigung von Menschen, die sich aus eigenem Antrieb um des wirksamen Heils ihrer Seelen willen zusammentun", weithin Annahme.

Unter den Verteidigern des Primats der Kirche gegenüber dem einzelnen Gläubigen finden wir Sprecher mancher verschiedenen Konfessionen. Richard Hooker verglich die vielen Kirchen mit den vielen Meeren, die den einen großen Ozean bilden. Die Theologen in der Zeit Karls I. betonten, daß „allein jene Kirche, die ihren Anfang in Jerusalem nahm, uns zu dem himmlischen Jerusalem bringen wird, und daß einzig jene dort begann, die allezeit den einst den Heiligen übergebenen Glauben vertritt". Im 18. Jahrhundert verschwand dieses kräftige kirchliche Bewußtsein fast in allen Kirchen, aber im 19. trat es wieder in Erscheinung. In England wurde es nicht nur von der Oxford-Bewegung vertreten, sondern auch von F. D. Maurice, der die Schwäche der vielen „Ismen" erkannte, in die die Kirche aufgespalten ist, und sagte: „Diese protestantischen, römischen und englischen Systeme scheinen mir jedes die Existenz einer göttlichen Ordnung zu bezeugen, jedes aber ein jämmerlicher, menschlicher Teilersatz für sie zu sein. Deshalb sähe ich gerne, daß sich in jedem Lande die Menschen von den Ketten befreiten, die sie sich selbst geschmiedet haben, und in die Freiheit der Kirche Gottes eingingen". Bei den Lutheranern lehrte Vilmar, die Stunde der Kirche sei gekommen, jene Periode der Geschichte, in der Wesen und Einheit der Kirche sichtbar zutage treten sollten. Bei den Reformierten machte Gunning in Holland die unpopuläre Feststellung, daß das Wesen der Einheit, für die Rom eintrete, zwar unbiblisch sei, die Protestanten aber Rom dafür dankbar sein müßten, daß es sie daran erinnere, wie die Einheit zum rechten Wesen der Kirche gehöre. Bei

den Kongregationalisten wurde Forsyth der Pionier eines neuen Verständnisses für den Platz der Kirche im christlichen Glauben. Und als die russisch-orthodoxe Emigration im Westen nach dem ersten Weltkrieg zu Wort kam, war es ihr Wissen um den „Sobornost" der Kirche als eines geschlossenen Ganzen, das den tiefsten Eindruck auf die abendländischen Christen machte.

Die entscheidende Entwicklung jedoch vollzog sich im Bereich der biblischen Wissenschaften. Die Gelehrtengeneration, deren Arbeiten nach dem ersten Weltkrieg veröffentlicht wurden, gab die Anschauung ihrer Vorgänger preis, nach der die Kirche als religiöser Verein zu verstehen war, der sich von unten her aufbaute, und entdeckte die Kirche wieder als Gottes Schöpfung, als Sein Volk. Auf diesem Gebiet bildete sich ein neuer Konsensus, an dessen Herausarbeitung Theologen vieler Konfessionen und Kirchen zusammenwirkten. Dieses neue kirchliche Bewußtsein spielte eine erhebliche Rolle bei der Schaffung des Ökumenischen Rates. Nicht umsonst wurde der Plan des Ökumenischen Rates in jenem Jahr entwickelt, in dem die Oxford-Konferenz von 1937 es zu ihrem (unoffiziellen) Schlagwort machte: „Laßt die Kirche Kirche sein."

Mit dem dritten Strom ökumenischen Denkens geraten wir in eine andere Atmosphäre. Während der Zentralgedanke der Erasmianer in der Zustimmung zu einer freilich vereinfachten Lehre besteht und der der zweiten Tradition die Kirche ist, gilt das Interesse der Pietisten dem christlichen Leben. Wir können ihren ökumenischen Standpunkt folgendermaßen zusammenfassen:

a) Das Christentum ist in erster Linie individuelle Erfahrung und Leben; alle wirklich geretteten Christen gehören zusammen, mit welcher Kirche sie sich auch verbunden wissen. Daraus folgt, daß

b) Kirche und Lehre nur insofern wichtig sind, als sie zu persönlicher Bekehrung helfen, und daß

c) jeder Christ dazu berufen ist, sich an der gemeinsamen Aufgabe der Evangelisation und Mission zu beteiligen.

Der Vater des deutschen Pietismus, Philipp Jakob Spener, der überzeugt war, daß der Lehrreformation des 16. Jahrhunderts eine Reformation der Frömmigkeit folgen müsse, erklärte: „Der Herr Jesus wäre wahrhaftig ein armer König, wenn er in seinem Reich der Gnade keine anderen Genossen hätte als die, die in den engen Schranken der sogenannten lutherischen Kirche leben." Wenige Jahre darauf wurde die Brüdergemeine von Zinzendorf ins Leben gerufen. Ihr Ideal war von Anfang an das, ein Sauerteig lebendiger Frömmigkeit in allen Kirchen zu sein und sie so sozusagen von unten her zu einigen. Zinzendorf schrieb an den koptischen Patriarchen: „Wir werden uns nicht in das Gefängnis einer Sekte einsperren lassen. Wir haben es nur mit den Herzen der Menschen zu tun ... und unser grundlegender Vorsatz ist die Verwirklichung des hohepriesterlichen Gebets: Auf daß sie alle eins seien." Die Brüder waren auch die großen Pioniere der Missionsbewegung, die von der Sorge um das Heil der Seelen

beherrscht war. Ihr Einfluß war in den Anfängen der evangelischen Erweckung um das Jahr 1800 mit ihren bemerkenswerten Ergebnissen in missionarischer und philanthropischer Arbeit deutlich zu erkennen. Viele dieser neuen dynamischen Unternehmungen trugen deshalb interdenominationellen Charakter. Im späteren 19. Jahrhundert wurde die Evangelische Allianz der Sprecher dieses Einheitsgedankens. Sie betrachtete sich als „freie Vereinigung einzelner Christen verschiedener Kirchen" und sah die Erörterung kirchlicher Union als etwas ihren Zwecken Fremdes an. So vertrat sie tatsächlich die Einheit ungeachtet der Gespaltenheit der Kirchen. In dieser Atmosphäre trat auch der CVJM ins Leben. Ähnlich entstanden die christlichen Studentenbewegungen in der Zeit der Erweckung der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In jener Zeit war John R. Mott ein typischer und kraftvoller Repräsentant dieses Stromes ökumenischen Denkens und Lebens. Diese Beispiele müssen genügen, um zu zeigen, daß die pietistische Bewegung der Sache der christlichen Einheit einen lebenswichtigen und unentbehrlichen Beitrag geleistet hat.

Nun erhebt sich die Frage, welche Bedeutung diese drei Wege zur Lösung des Problems der christlichen Einheit heute für uns haben. Ist es unsere Aufgabe, uns ihrer aller zu bedienen, oder sollen wir einen der drei wählen? Meine Antwort auf diese Frage geht dahin, daß die erste, die erasmische Tradition, ihre Brauchbarkeit verloren hat, daß aber die beiden anderen noch immer sehr wichtig für uns sind. Eine dynamische Idee hört auf, einen besonderen Anspruch an uns zu haben, wenn sie in das wirkliche Leben eingegangen ist, oder wenn es sich zeigt, daß man nicht mehr mit ihr arbeiten kann. Die erasmische Idee hat keinen Anspruch mehr auf uns, weil sie zu einem Teil weithin Annahme gefunden hat und weil sie sich zum anderen Teil als unannehmbar und unrealistisch erwiesen hat. Der Grundgedanke, daß die christlichen Kirchen vieles gemeinsam haben, daß die Dinge, die sie gemeinsam haben, von entscheidender Bedeutung sind, und daß sie auf der Grundlage ihres gemeinsamen Glaubens die Gemeinschaft und Zusammenarbeit untereinander suchen können und müssen, wird von den Kirchen bejaht, die sich an der ökumenischen Bewegung beteiligen, und von vielen, die ihnen nicht angehören. Schon die Tatsache, daß im Ökumenischen Rat so viele Kirchen durch die gemeinsame Bejahung der „Basis" miteinander verbunden sind, also die Anerkennung Jesu Christi als Gottes und Heilandes, bestätigt die von den Erasmianern verteidigte Wahrheit, daß der fundamentale Inhalt des Glaubens die Kraft hat zu einen. Und der Bericht der Sektion für Glaube und Kirchenverfassung in Evanston macht es sehr deutlich, daß der Bereich der gemeinsamen Überzeugung und des gemeinsamen Handelns, der uns verbindet, „unendlich groß" ist. So weit haben die Erasmianer die Schlacht gewonnen.

Aber in einem anderen Sinne haben sie sie verloren. Denn sie meinten, daß durch die gemeinsame Anerkennung der wenigen Fundamentalartikel volle Ein-

heit erzielt werden könne. Und darin haben sie sich erwiesenermaßen geirrt. Die Fundamentalstücke geben uns die Grundlage für Zusammenarbeit, Gespräch und sogar gemeinsames Zeugnis, aber sie reichen als solche noch nicht aus, um als starke Grundlage jener völligeren Einheit in Glauben und Verfassung zu dienen, die das Kennzeichen der Kirche Christi sein sollte.

Die ganze Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt, daß wirkliche Einheit zwischen den Kirchen nicht durch einen Reduktionsprozeß, nicht dadurch erreicht wird, daß man die Uhr zurückstellt. In der Theorie der Erasmianer gibt es zu viel Repristination und zu wenig Respekt vor den großen Entscheidungen, die die Kirchen in ihrer Geschichte getroffen haben. Wiederum sind die Theoretiker der Fundamentalartikel sich nicht klar über die große ökumenische Tatsache, daß sich die Kirchen nicht bloß in ein paar Punkten der Lehre unterscheiden, sondern daß wir, wie die erste Sektion der Weltkonferenz von Amsterdam ausführte, „hüben und drüben einer ganzen umfassenden Tradition des christlichen Glaubens und Lebens gegenüberstehen", so daß „die Teile sogar da, wo sie einander ähnlich zu sein scheinen, sich doch in einem Zusammenhang befinden, mit dem der Zusammenhang, in welchem sie anderwärts stehen, nicht vereinbar scheint". Der Amsterdamer Bericht sprach zwar von der „protestantischen" und „katholischen" Tradition; in Wirklichkeit gilt es in begrenzter Weise aber auch von anderen konfessionellen Unterschieden.

So scheint es, daß die erasmische Tradition ihren Auftrag erfüllt hat. Es ist deshalb nicht überraschend, daß sie vieles von ihrer zwingenden Kraft verloren hat und im ökumenischen Gespräch unserer Zeit nicht mehr stark vertreten wird.

Dies kann jedoch nicht von den beiden anderen Traditionen gesagt werden. Sie sind beide sehr lebendig und haben noch eine Sendung auszurichten. Es ist ganz klar, daß die Tradition, für die die Kirche der zentrale Punkt ist, in unserer gegenwärtigen Lage entscheidende Bedeutung hat. Die vielberufene „Wiederentdeckung der Kirche" ist noch nicht tief in das Leben unserer Kirchen hinein wirksam geworden. Es gibt noch eine Menge rein säkularen Denkens im Blick auf die Kirche. Die Erkenntnis, daß die Kirche recht eigentlich ihrem Wesen nach Gott gehört, und daß sie in ihrer Botschaft und Arbeitsweise nicht die Wege der Welt gehen darf, sondern ständig darum bemüht sein muß, Seine Gedanken, Seinen Willen zu erkennen, bestimmt das Leben unserer Gemeinden nicht. Täte sie es, so würden unsere kirchlichen Tagungen den Versammlungen weltlicher Körperschaften nicht so bedrückend ähnlich sehen. Auch ist es noch nicht für uns alle zu einer alles durchdringenden existentiellen Wirklichkeit geworden, daß (wie es Evanston formulierte) „der Kirche von Anfang an eine unauflösliche Einheit in Christus geschenkt worden ist, weil Er sich mit Seinem Volke identifiziert". Man spricht immer noch viel von der Einheit, als ob sie eine Sache wäre, die wir erfinden und organisieren müßten. Deshalb muß man wieder und wieder zu uns von der großen objektiven Tatsache sprechen, daß die Kirche Christi *da*

*ist*, und daß es unsere Aufgabe ist, uns an der Manifestation ihrer Heiligkeit und Einheit zu beteiligen.

Zur gleichen Zeit hat die Tradition, die wir die pietistische genannt haben, noch immer eine wichtige Botschaft für uns. Ihre geschichtliche Sendung ist die, die Kirche an die einfache Wahrheit zu erinnern, daß das Evangelium mit einem Ruf zur Buße, zur metanoia, d. h. zu einer Kehrtwendung, einer Zurückwendung zum Herrn beginnt. Sie hat mit Recht verkündet, daß die Kirche um des Reiches Gottes willen da ist, und daß sie deshalb allen Menschen in aller Welt zur Zeit und zur Unzeit das Evangelium zu predigen hat. Wer hat den Mut, zu sagen, daß wir es nicht mehr nötig hätten, diese Botschaft zu hören? Wir gehören zu einer Generation, die sich gegen die Gefühligkeit und Sentimentalität wehrt, wie sie die pietistische Bewegung oft gekennzeichnet haben. Aber es würde ein verhängnisvoller Irrtum sein, wollten wir das Grundanliegen dieser Tradition beiseite schieben, weil sie uns gelegentlich in wenig anziehender oder unannehmbarer Gestalt begegnet. Gesunde Theologie ist kein Ersatz für evangelistische Leidenschaft.

Diese beiden Traditionen ökumenischen Denkens und Lebens bedürfen einander gegenseitig. Die Aufgabe unserer Generation besteht darin, sich um ihre Integration zu bemühen, damit sie einander korrigieren und stärken können.

Denn der Weg, auf dem alles um die Kirche kreist, kann leicht zu einem unfruchtbaren Klerikalismus führen, bei dem die Wahrheit der gottgeschenkten Una Sancta zu einer Entschuldigung für institutionelle Selbstbezogenheit und Selbstanbetung wird. Die Kirche muß wieder und wieder daran erinnert werden, daß sie dazu da ist, zu dienen, daß ihr Weg der Weg des Kreuzes, der Weg der Selbsthingabe, aber nicht der Selbstbehauptung ist. Sie muß die Kritik ernstnehmen, die von denen kommt, deren Sorge der Welt außerhalb der Kirchen gilt, und die jene Isolierung gegenüber der Welt niederzureißen bemüht sind, wie sie die Kirche zu leicht hingenommen oder sogar selbst geschaffen hat. Ein Ökumenischer Rat der Kirchen, in dem das Interesse an den Kirchen als Institutionen eine erhebliche Rolle spielt, hat es nötig, auf die Stimme des Frontkämpfers zu hören, dessen beherrschendes Interesse nicht den Kirchen als Institutionen gilt, sondern der Übermittlung des Evangeliums an die Massen, die keinen Hirten haben.

In gleicher Weise bedarf der pietistische Weg der Korrektur durch die an der Kirche orientierte Tradition. Er kann an sich leicht zu einem Individualismus entarten, für den der Mensch der Mittelpunkt ist. Bei seiner Konzentration auf den zweifellos biblischen Ruf zur Evangelisation kann jenes andere biblische Verständnis der Kirche als der sichtbaren Manifestation des Wirkens Gottes in der Geschichte leicht vergessen werden. Sich selbst überlassen, wählt man dort zu leicht die Linie des geringsten Widerstandes, die sich in der Erklärung darstellt, daß die Einheit der Kirche eine rein unsichtbare Einheit ist. Hier muß daran erinnert werden, daß diese Einheit nach dem hohepriesterlichen Gebet ganz deut-

lich so manifest gedacht ist, daß sie zum eindrucksvollen und überzeugenden Faktor bei der Bekehrung der Welt werden kann. Die Probleme der kirchlichen Einheit sind von höchster Bedeutung für die evangelistische und missionarische Aufgabe in der Welt. Wer gegenüber den Fragen der kirchlichen Einheit im Bereich des Glaubens und der Verfassung gleichgültig ist, mißachtet den Willen Gottes in der Berufung seines Volkes.

Wir können sagen — und sagen es dankbar —, daß mit der Lösung der großen Aufgabe der Integrierung dieser beiden Traditionen ein Anfang gemacht worden ist. Die missionarischen und evangelistischen Bewegungen sind der bleibenden Bedeutung der Kirche stärker bewußt geworden. Besonders seit der Konferenz von Madras-Tambaram im Jahre 1938 ist das missionarische Denken auf die Gründung von Kirchen eingestellt gewesen. Und die Jungen Kirchen haben in vielen Fällen ein tiefes Verständnis für die Wahrheit an den Tag gelegt, daß die Einheit der Kirche ein unentbehrliches Stück der Botschaft und Sendung der Kirche ist. Gleichzeitig haben viele Kirchen, die die missionarische und evangelistische Aufgabe Gesellschaften und Gruppen überlassen hatten, deren besondere Sorge der nichtchristlichen oder säkularisierten Welt außerhalb der Kirche galt, zu begreifen begonnen, daß Mission und Evangelisation zur zentralen Funktion der Kirche selbst gehören. Das Zusammenrücken von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat und die Diskussionen über „Mission und Einheit" in den letztvergangenen Jahren, sind in ihrer Weise gleichfalls Zeichen dafür, wie man mehr und mehr begreift, daß die Zeit gekommen ist, die beiden Wege so eng zusammenzubringen, daß sie als zwei Seiten ein und desselben göttlichen Auftrages erscheinen.

Wir müssen uns freilich dessen bewußt sein, daß dies alles nur ein Anfang ist. Es ist nicht genug, für Missionsgesellschaften und evangelistische Bruderschaften Raum zu schaffen. In seiner Darstellung des Geheimnisses der Ausbreitung der Frühkirche sagt Adolf von Harnack, es sei die Kirche und nicht dieser oder jener Evangelist gewesen, der die wirksamste missionarische Arbeit geleistet habe. Und ein anderes Mal, daß die Frühkirche einfach durch ihre Existenz als missionarische Kraft gewirkt habe. Wir sind noch weit von diesem Ziel entfernt. Es bedarf radikaler Wandlungen in ihrem Denken wie in ihrer Struktur, bevor unsere Kirchen dem göttlichen Ruf wieder wahrhaft entsprechen werden.

Wir haben es auch in der Gestaltung unserer missionarischen und evangelistischen Politik noch nicht dahin gebracht, daß sie tatsächlich zum Aufbau der Una Sancta führen. Das wird besonders deutlich, wenn wir bedenken, wie wenig gemeinsame Strategie, wie wenig wirklich gemeinsames Denken und Planen wir heute im Blick auf die überwältigenden Aufgaben haben, vor denen die Kirche in so vielen Teilen der Welt steht. Es bedarf eines noch weit entschlosseneren Angriffs auf unseren schlechten traditionellen Individualismus und Isolationismus.

bevor wir wirklich anfangen dürfen zu sagen, wir hätten die Beziehung zwischen Mission und Einheit verstanden.

Unsere Generation hat einen großen und schwierigen Auftrag erhalten. Er ist in erster Linie ein geistlicher Auftrag. Die organisatorischen Probleme wie das des Verhältnisses von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen werden sich von selbst lösen, wenn wir einmal die rechte innere Haltung zu Mission und Einheit gefunden haben.

Die Aufgabe mag unmöglich erscheinen. Können wir Ströme des Denkens und Lebens zusammenbringen, die im Laufe der Geschichte gewöhnlich ihren eigenen Weg gegangen sind? Wir wollen daran denken, daß die Geschichte auch von dem Lebenswerk Pauli weiß, des größten Missionars der Kirche, der gleichzeitig der größte Kirchengründer und der schöpferische Theologe war, dem wir unser Wissen um Gottes Plan für Seine Kirche verdanken.

## Innere Mission, Diakonie und Ökumene

*Von Bodo Heyne*

Die engen Verbindungen, die seit langer Zeit zwischen der Äußeren Mission und der ökumenischen Bewegung bestehen, sind allgemein bekannt. Sie sind in der Geschichte der ökumenischen Bewegung jahrzehntelang wirksam gewesen und haben ihren Niederschlag in der engen Arbeitsverbindung zwischen dem Internationalen Missionsrat und dem Ökumenischen Rat der Kirchen gefunden. Von dort aus gesehen ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Inneren Mission und der ökumenischen Bewegung. Wenn auch dieses Kapitel noch geschrieben werden muß, so kann doch schon flüchtiger Augenschein feststellen, daß der Inneren Mission — in der vor über 100 Jahren die diakonische Verantwortung der Kirche in Deutschland Gestalt gewonnen hat — von jeher ein Zug zur Ökumene eigen gewesen ist. Dies tritt gleich in den Anfangszeiten deutlich hervor. Die Wegbereiter der Inneren Mission, allen voran die deutsche Christentumsgesellschaft in Basel, haben die ökumenischen Beziehungen in starkem Maße gepflegt. Freilich lag jener Zeit der ökumenische Gedanke in seiner heutigen Form, nämlich der organisatorischen Verbindung zwischen den verschiedenen Kirchen, noch fern. Aber es wäre doch eine Verkürzung der Sicht, wenn man die im 19. Jahrhundert vorhandenen mannigfachen und intensiven Beziehungen christlicher Persönlichkeiten und christlicher Kreise zueinander nicht als echten Ausdruck ökumenischer Gesinnung auffassen wollte. In diesem Sinne wird man dann auch seine Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit der Väter der Inneren Mission und der weiblichen Diakonie richten — J. H. *Wichern*, Th. *Fliedner*, W. *Löhe* — und bei näherer Betrachtung feststellen, wie lebendig bei ihnen der ökumenische Ge-

danke gewesen ist. Wir wissen, wie stark Fliedner durch seine Kollektenreisen nach Holland und England mit den dortigen kirchlichen Kreisen verbunden war und welche Anregung er dort für die Gefängnisarbeit und die Diakonissensache empfangen hat. Die im Jahre 1861 gegründete Kaiserswerther Generalkonferenz der Diakonissen-Mutterhäuser, in der 16 deutsche und 10 ausländische Mutterhäuser vereint waren, stellt den ersten ökumenischen Zusammenschluß auf dem Arbeitsgebiet der weiblichen Diakonie dar. Wir wissen ebenso, wie Wichern nicht nur durch seinen leider mißglückten Versuch, den Gedanken der männlichen Diakonie auch in den Vereinigten Staaten von Amerika in die Wirklichkeit umzusetzen, erkennen läßt, wie nahe ihm der ökumenische Gedanke lag, sondern wie auch gerade dieser Gedanke die ganze Konzeption der Inneren Mission bei Wichern bestimmt hat. In seinem Vortrag, Die Innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit, den er auf dem 8. Kongreß für Innere Mission 1857 in Stuttgart gehalten hat, finden wir folgende Sätze: „Innere Mission ohne den Glauben an die evangelische Katholizität der Kirche und ohne die Betätigung dieses Glaubens zur Erbauung des göttlichen Reiches ... ist undenkbar". Und weiter: „Gerade dadurch (durch die Verletzung der Bruderliebe) entstehen am meisten die Risse und schweren Klüftungen, welche die Antwort auf die Frage nach der evangelischen Katholizität so schwierig machen. Die Mission, und vielleicht zuerst die Innere Mission, soll ... eines der mächtigsten Zeugnisse für die wahre Katholizität der Kirche bieten. Auf demselben Kirchentag hat in einem großangelegten Vortrag über *evangelische Katholizität* der Präsident v. Bethmann-Hollweg ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht: „Denn auch an der Grenze des deutschen Vaterlandes angelangt, kann unsere katholische Gesinnung nicht haltmachen. Sie muß auch die ferneren evangelischen Kirchengemeinschaften mit Liebe umfassen." So hat er die Pflege der Gemeinschaft auch mit der „orientalischen" Kirche als Aufgabe betont. Erinnern wir noch an die Wirksamkeit von Löhe für Nordamerika, so ist mit dem allem deutlich gemacht, daß bis über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinweg in der Inneren Mission der ökumenische Gedanke lebendig gewesen ist. Allerdings muß gesagt werden, daß in der Folgezeit der ökumenische Gedanke aus mannigfachen Ursachen in der Inneren Mission stärker zurückgetreten ist. Die Gründe sind verschiedener Art.

Jedenfalls ist es erst nach dem zweiten Weltkrieg, angesichts der wirtschaftlichen Not der Anstalten der Inneren Mission in Deutschland, zu einer engeren ökumenischen Verbindung zwischen den Vereinigungen der Inneren Mission in den verschiedenen Ländern gekommen. Hier ist es gerade der Erzbischof *Söderblom* gewesen, der zuerst eine Zusammenkunft von führenden Persönlichkeiten der Inneren Mission in den verschiedenen Ländern Europas anregte und seitdem die Entwicklung mit lebendiger Anteilnahme begleitete. Diese Anregung führte dann zur ersten kontinentalen Konferenz für Innere Mission und Diakonie in München, auf der beschlossen wurde, diese Konferenz zu einer ständigen Einrichtung werden

zu lassen, so daß bei der Feier des 75jährigen Bestehens des Central-Ausschusses für Innere Mission in *Wittenberg 1923 der „Kontinentale Verband für Innere Mission und Diakonie" gegründet* werden konnte. Seine Mitglieder waren je nach der Lage in den verschiedenen Ländern freie kirchliche Zentralverbände oder kirchliche Ausschüsse für die Zwecke der Inneren Mission, aber auch Einzelorganisationen, die im Sinne der Inneren Mission arbeiteten. Zum Vorsitzenden wurde der Präsident des Central-Ausschusses in Berlin, Geheimrat Seeberg, gewählt, die Geschäftsstelle im Central-Ausschuß unter Leitung von D. Füllkrug eingerichtet. Als Zweck des Verbandes wurde herausgestellt, die Pflege ständiger Beziehungen, der Austausch von Berichten und Erfahrungen, die Vertretung bei internationalen Tagungen und gemeinsames Vorgehen bei außerordentlichen allgemeinen Notständen. *Im Jahre 1926 fand in Amsterdam der erste kontinentale Kongreß für Innere Mission und Diakonie* mit 445 Vertretern aus 13 Ländern statt. Durch den Vortrag von Karl Barth über Kirche und Kultur bekam er seine besondere Note. Er war die erste öffentliche Zusammenkunft der gesamten Inneren Misson des europäischen Kontinents. Leider ist er auch die einzige geblieben. Die folgenden Jahre brachten lediglich Tagungen des Vorstandes und einzelner Arbeitsausschüsse.

In der zweiten Hälfte der 30er Jahre ist die *Arbeit des Verbandes*, trotz verheißungsvoller Ansätze, *zurückgegangen*. Sie nahm Ostern 1940 mit einem Grußwort des Präsidenten an die Mitgliedsorganisationen praktisch ein Ende.

*Fragt man nach den Ursachen*, so genügt es nicht, auf den Ausbruch des Krieges hinzuweisen. Man wird schon auf die katastrophalen Auswirkungen der wirtschaftlichen Weltkrise zu Beginn der 30er Jahre zurückgehen müssen. Auch der Existenzkampf, in den die Innere Mission in Deutschland seit 1933 immer mehr hineingezwungen wurde, hat sich hier ausgewirkt. Denn mit Recht wurde — und darin liegt eine weitere Ursache — bei der Wiederbelebung des Verbandes nach dem Ende des zweiten Weltkrieges auf einer der ersten Zusammenkünfte in Amsterdam 1952 gesagt, daß der frühere Verband ein ausgesprochen deutsches Gepräge aufgewiesen habe. Dies war ein Ausfluß des natürlichen Schwergewichts, das der deutschen Inneren Mission durch ihren Umfang zufiel, auch wenn mit ihm, wie von ausländischer Seite nach dem Kriege ausdrücklich anerkannte worden ist, keinerlei Führungsansprüche begründet wurden. Dieses Übergewicht aber war nur deswegen möglich, weil — und damit erwähnen wir eine dritte und vierte Ursache — in einer Reihe von Ländern die protestantischen Kirchen sehr klein waren und Innere Missionsarbeit sehr wenig oder gar nicht betrieben wurde (Spanien, Italien), oder weil die vorhandenen Arbeiten nicht in einer Zentralorganisation zusammengefaßt waren (England). Auch wurde die Notwendigkeit ständiger ökumenischer Zusammenarbeit auf dem Gebiet der christlichen Liebestätigkeit durchaus nicht allgemein anerkannt und die Bildung einer umfassenden Organisation zum Teil abgelehnt. Erschwerend trat hinzu, daß der Begriff der Inneren Mission nicht gleichmäßig verstanden wurde. Neben der umfassenden Bedeutung in Deutschland,

die Volksmission und Liebestätigkeit und weibliche Diakonie in weitestem Sinne einschließt, stand die eingeschränktere der skandinavischen Kirchen im Sinne von Evangelisation, oder auch im Sinne der angelsächsischen home mission. Vielleicht hatten auch die Kritiker recht, die den im Jahre 1927 angenommenen Namen *Internationaler* Verband als zu anspruchsvoll empfanden, da die Reichweite des Verbandes nicht über den europäischen Kontinent hinausgegangen ist. Dem Verband ist es auch nicht ausreichend gelungen, in den verschiedenen Ländern eine größere Resonanz für seine Arbeit zu wecken. Nun wird man aber trotz dieser Entwicklung anerkennen müssen, daß der Verband in den Jahren 1922 bis 1938 *Wertvolles geleistet hat*. Er hat nicht nur den Blick der Inneren Mission wieder wie zu Wicherns Zeiten über die Grenzen des eigenen Landes hinaus gerichtet, sondern auch die leitenden Persönlichkeiten der christlichen Liebestätigkeit aus verschiedenen Ländern zusammengeführt, gemeinsame Lösungen für die den zivilisierten und industrialisierten Staaten in heutiger Zeit gemeinsam gestellten sozialen und geistigen Probleme erörtert und die Verantwortung der Kirche für eine aktive christliche Liebestätigkeit gefördert. Er hat sich auch praktisch für die Erhaltung von Einrichtungen der Inneren Mission durch Intervention bei der Regierung der betreffenden Länder einsetzen können.

Die Erwähnung des Namens von Erzbischof *Söderblom* schließt bereits den Hinweis darauf in sich, daß der Internationale Verband *nicht ohne die Fühlung* zu den verantwortlichen Männern und Gremien geblieben ist, die in den Jahren vor dem Weltkrieg Träger der *ökumenischen Bewegung* gewesen sind. So wurde Professor Slotemaker de Bruïne. der nach Geheimrat Seeberg 1931 das Amt des Präsidenten übernahm, zugleich Vertreter des Ökumenischen Rates im Verband, während wiederum D. Steinweg-Berlin als Vertreter in den Ausschuß des sozialethischen Forschungsinstituts in Genf entsandt wurde. Darüber hinaus ist es zu einer engen Verbindung mit dem Ökumenischen Rat nicht gekommen. Nur berichtete die Zeitschrift *„Stockholm"* aus dem Leben des Verbandes.

Die veränderte Lage nach dem zweiten Weltkrieg hat bald die Frage nach der Wiederbelebung des niemals aufgelösten Internationalen Verbandes für Innere Mission und Diakonie auftauchen lassen. Die Lage hatte insofern eine Veränderung erfahren, als durch die offizielle Konstituierung des Ökumenischen Rates als Organ der christlichen Kirchen in Amsterdam der *Wille zur ökumenischen Zusammenarbeit* gegenüber der Vorkriegszeit eine bedeutende Stärkung erfahren hat. Weiter wirkte sich unter dem Eindruck der durch den Krieg verursachten Nöte die Hilfsbereitschaft der Kirchen in Hilfsaktionen von gewaltigen Ausmaßen für die notleidenden Länder und ihrer Kirchen aus. Die vom Ökumenischen Rat geschaffene Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe faßte die neu gegründeten Hilfswerke der verschiedenen Kirchen zu gemeinsamer Wirksamkeit zusammen. Die notleidenden Einrichtungen der Inneren Mission in den vom Kriege betroffenen Ländern erfuhren unmittelbar die Auswirkung dieser Hilfeleistungen. Auch hat

sich im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte eine zunehmende „Verkirchlichung" der Inneren Mission, wenn auch in verschiedenen Organisationsformen, vollzogen, die wieder mittelbar dem Gedanken engerer ökumenischer Beziehungen zugute kam. Auf der anderen Seite wird von den Kirchen die Bedeutung der christlichen Liebestätigkeit als zur Tat gewordenen Glaubens ganz im Sinne Wicherns stärker betont.

Nachdem schon im Jahre 1947 die evangelischen Schwesternschaften verschiedener Prägung einschließlich der Mutterhaus-Diakonie in der „Diakonia" eine internationale Arbeitsgemeinschaft geschaffen hatten, wurde *auf zwei internationalen Konferenzen* für Innere Mission (Amsterdam 1951, Zürich 1952) *die Reaktivierung* des Internationalen Verbandes für Innere Mission und Diakonie besprochen und *beschlossen*. Es beteiligten sich zunächst die zentralen Verbände der Inneren Mission in Deutschland, Finnland, den Niederlanden, Frankreich, Österreich und der Schweiz. Auf der dritten Nachkriegskonferenz in Hannover 1954 waren auch Vertreter aus England und den Vereinigten Staaten anwesend. Die dort angenommenen neuen Satzungen übernahmen im wesentlichen unverändert die Zweckbestimmung des früheren Verbandes. Präsident wurde Pfarrer *Bernoulli* vom Schweizer Verband für Innere Mission, Sekretär Direktor *Otter* vom Zentral-Verband der Niederlande.

Auf die Dauer wird der Internationale Verband, der zur Zeit nur aus wenigen europäischen Mitgliedern besteht, seinen Namen nur dann zu Recht führen können, wenn es ihm gelingt, die entsprechenden Verbände und kirchlichen Stellen christlicher Liebestätigkeit zum mindesten aus England und den Vereinigten Staaten zur Mitarbeit zu gewinnen. Nur dann kann er sich gegenüber der Ökumene als die zentrale Zusammenfassung der Inneren Mission ansehen. Die Hemmungen liegen hier weniger bei dem Verband als in den kirchlichen Verhältnissen der nicht vertretenen Länder und in dem grundsätzlichen Verständnis der Inneren Mission, genauer, der Frage nach Recht und Grenze organisierter kirchlicher Liebestätigkeit. Eine zweite Frage betrifft das *Verhältnis des Verbandes zum Ökumenischen Rat* und insbesondere zu dessen Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst. Daß in der Vergangenheit eine lockere Fühlung vorhanden gewesen ist, wurde bereits erwähnt. Auch hat an der zweiten Nachkriegskonferenz des Verbandes in Zürich ein Vertreter der genannten Abteilung teilgenommen. Anläßlich der dritten Nachkriegskonferenz ist die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen, besonders auch mit dem Ökumenischen Rat, im Vorstand des Verbandes besprochen und begrüßt worden. Dabei wurde festgestellt, daß sie auch von der anderen Seite gerne gesehen werde. Aber für eine nähere Verbindung oder gar Zuordnung des Verbandes zum Ökumenischen Rat halten die Mitarbeiter des Ökumenischen Rates die Zeit noch nicht für gekommen. Daß eines Tages, wenn die Arbeit des Verbandes stabilisiert und abgerundet ist, hier eine Verbindung gefunden werden muß, liegt auf der Hand. Man könnte etwa für

die Zukunft an ein ähnliches Verhältnis denken, wie es zwischen dem Ökumenischen Rat und den „befreundeten Organisationen", z. B. dem Weltrat für christliche Erziehung oder den Weltjugendbünden, besteht. Allgemein kann wohl gesagt werden, daß trotz der Arbeit der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst die besonderen Fragen, die die Innere Mission und die Diakonie bewegen, also die großen Aufgaben der evangelischen Liebestätigkeit in ihrer Verflochtenheit mit der gesamten Wohlfahrtspflege und der Sozialarbeit, im Ökumenischen Rat nicht systematisch verfolgt werden. Das Referat des Ökumenischen Rates für Evangelisation wiederum kann nicht der Ort sein, an dem die Innere Mission um ihres missionarischen Charakters willen ausreichende Beachtung für ihr Gesamtanliegen finden könnte. Mithin ist auch von hier aus gesehen das Bestehen des Internationalen Verbandes eine Notwendigkeit. Es kann indes nicht zweifelhaft sein, daß für diesen Verband auf der einen Seite, den Ökumenischen Rat und die großen konfessionellen Weltorganisationen auf der anderen Seite die Möglichkeit wie die Notwendigkeit der Zusammenarbeit besteht, und es ist eine lohnende Aufgabe, ihnen nachzugehen und die sachgemäße Gestalt der Zusammenarbeit zu finden.

## Chronik

Davos war in den Wochen vom 20. 7. bis zum 9. 8. für die Ausschüsse des Ökumenischen Rates der Ort ihrer diesjährigen Arbeitstagungen; abgesehen von der Februartagung des Exekutivausschusses, der ersten nach der Vollversammlung des Rates in Evanston. Den Abschluß bildete die Tagung des Zentralausschusses. In der Vielzahl der vor dessen Zusammentritt gleichzeitig tagenden Arbeitsausschüsse spiegelte sich die in Evanston beschlossene Neugliederung der ständigen Organe des Ökumenischen Rates. In ihrer Arbeit wurde deutlich, in welchem Maße die vielfältigen, von ihnen unternommenen Aufgaben ineinandergreifen, aber auch mit der größten Bereitschaft zur Zusammenarbeit bei allen beteiligten Stellen rechnen können.

Der Zentralausschuß vollzog die Aufnahme zweier neuer Mitgliedskirchen, der kleinen evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses im tschechoslowakischen Schlesien (50 000 Mitglieder) und der großen Nationalen Baptistenkonvention Amerikas, einer Negerkirche des Südens, mit mehr als 2½ Millionen Mitgliedern. Damit erhöht sich die Zahl der Mitgliedskirchen auf 167. Als neue Direktoren der Genfer Zentrale traten in der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst an die Stelle des bisherigen Direktors Robert Mackie der Generalsekretär der britischen Kongregationalen Kirche, Dr. Leslie E. Cooke, und in der neu geschaffenen Abteilung für ökumenische Aktivität P. Francis House, bisher Leiter der religiösen Abteilung des Britischen Rundfunks.

Anlässlich der den Davoser Tagungen unmittelbar vorangegangenen Genfer Konferenz der leitenden Staatsmänner der vier Großmächte hatte in der dortigen Kathedrale ein Bittgottesdienst stattgefunden, und der Zentralausschuß begab sich nach Abschluß seiner Beratungen nach Genf, um einem Gottesdienst aus Anlaß der Atom-

konferenz beizuwohnen, bei dem der Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates, der Bischof von Chichester, predigte. Der Zentralausschuß behandelte selbst weltpolitische Fragen auf der Grundlage eines von der Kommission der Kirchen für die auswärtigen Angelegenheiten erarbeiteten Vorschlages „für Abrüstung und friedliche Anpassung an veränderte Verhältnisse", den sich der Zentralausschuß zu eigen machte.

Weltpolitische Fragen stehen auch im Hintergrund eines Schreibens, mit dem der Zentralausschuß auf die im Journal des Moskauer Patriarchats veröffentlichte Antwort des Patriarchats auf die Übermittlung wichtiger Erklärungen der Konferenz von Evanston (Ök. Rundschau Nr. 2, S. 50 ff.) einging. Er gab eine eingehende Darstellung seiner Bemühungen um die Sicherung des Weltfriedens, lehnte erneut eine Beteiligung an der Weltfriedensbewegung ab, begrüßte aber den neuerlich in Gang gekommenen persönlichen Austausch mit den Kirchen Rußlands und sprach die Hoffnung auf persönliche Begegnungen zwischen Vertretern der orthodoxen Kirche Rußlands und des Ökumenischen Rates aus.

Ein wesentliches Interesse galt in den Verhandlungen mehrerer Arbeitsausschüsse wie des Zentralausschusses den Problemen der sogenannten „unterentwickelten" Länder. Ihnen wird sich die praktische Hilfsarbeit, aber auch die Studienarbeit der kommenden Jahre in verstärktem Maße zuwenden. Der scheidende Direktor der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe konnte feststellen: „In steigendem Maße sind alle Kirchen bereit, die Last der anderen mitzutragen. So rechtfertigt sich auch die Notwendigkeit, den Dienst der zwischenkirchlichen Hilfe durch den Ökumenischen Rat und den Internationalen Missionsrat wiederum zu erweitern.

Die nächstjährige Tagung des Zentralausschusses wird nunmehr vom 28. 7.—5. 8. in Ungarn stattfinden. Er darf dort mit einer ungewöhlich großen Aufgeschlossenheit aller Kirchen für die ökumenischen Aufgaben rechnen.

Die Baptistische Weltallianz beging in den Tagen vom 16.—22. 7. in London eine Jubiläumstagung anläßlich ihres 50jährigen Bestehens. Sie war von 8500 Delegierten aus 60 Ländern aller Kontinente beschickt. Eine enge Zusammenarbeit zwischen Baptisten und Christen anderer Glaubensgemeinschaften wurde in einer Entschließung befürwortet, in der es heißt: „Als Baptisten wissen wir, daß wir in Welt und Kirche stets ein besonderes Zeugnis abzulegen hatten und auch in Zukunft ablegen werden. Das darf uns jedoch nicht der Erkenntnis verschließen, daß wir Glieder des einen Leibes Christi und daher mit denen eins sind, die mit ihm als Herrn und Heiland eine Gemeinschaft bilden."

Die Lutherische Augustana-Kirche in Nordamerika beschloß, sich mit der Vereinigten Lutherischen Kirche zu vereinigen. Der Anschluß an die Vereinigte Lutherische Kirche wurde von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den Vereinigten Staaten, einer Kirche norwegischen Ursprungs, abgelehnt. Die Evangelisch-Lutherische Kirche ist jedoch bereit, an Verhandlungen über die Schaffung einer gesamtlutherischen Kirche in Amerika teilzunehmen.

Das National Council der nordamerikanischen Kirchen geht nunmehr daran, auf einem von John D. Rockefeller jr. zur Verfügung gestellten Platz in der Nähe der Riverside-Kirche ein eigenes vierzehnstöckiges Gebäude als Zentrale seiner Verwaltung zu errichten, in dem es endlich möglich sein wird, alle jetzt zerstreut und unzulänglich untergebrachten Abteilungen zusammenzufassen und darüber hinaus zentralen Stellen einer Reihe von Mitgliedskirchen Unterkunft zu gewähren.

Die Konvokationen von Canterbury und York haben die Stellung der Kirche von England gegenüber der Kirche von Südindien (vgl. Ök. Rundschau Nr. 2, S. 73) behandelt und sind bereit, die in der Kirche von Südindien bei oder nach ihrer Konstituierung geweihten oder ordinierten Bischöfe, Presbyter und Diakone „als rechte Bischöfe, Priester und Diakone in der Kirche Gottes anzuerkennen". Aus dieser grundsätzlichen Entscheidung ergaben sich Beschlüsse, die praktisch auf eine Ausweitung der bisher sehr beschränkten Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Kirche von England und Gliedern der südindischen Kirche hinauslaufen. Volle Interkommunion zwischen den beiden Kirchen als solchen wird indes erst dann in Frage kommen, wenn sämtliche Amtsträger der südindischen Kirche die Ordination durch in der apostolischen Sukzession stehende Bischöfe empfangen haben.

Die Erzbischöfe von Canterbury und York wurden durch die Konvokationen ermächtigt, Verhandlungen mit der Methodistenkirche über die Möglichkeit engerer Verbindung mit der Kirche von England zu führen.

Der britische Nationalrat christlicher Kirchen erhielt den Besuch von Vertretern der Kirchen Rußlands. Das Neuartige dieses Besuches war die Beteiligung der lutherischen Erzbischöfe von Lettland und Litauen, sowie von Mitgliedern der russischen Baptistengemeinden, die auf diese Weise die Möglichkeit erhielten, an der Londoner Tagung der Baptistischen Weltallianz (16.—22. 7.) teilzunehmen. Mit der orthodoxen Delegation, die unter Führung des Metropoliten Pitirim von Minsk stand, wurden im Lambethpalast Besprechungen über die seit langem erörterte Frage einer Interkommunion zwischen der Kirche von England und der Patriarchatskirche geführt. Ein Ergebnis dieser Besprechungen liegt jetzt begreiflicherweise noch nicht vor. Einen Besuch in Moskau stattete eine Delegation holländischer Kirchen ab.

In Deutschland wurde ein ökumenischer Ausschuß des Deutschen Kirchentages begründet. Dem Ausschuß obliegt die Förderung der Beteiligung ausländischer Kirchen an den Veranstaltungen des Kirchentages und deren Ausrichtung auf die Probleme der Gesamtchristenheit.

## Neue Bücher

*Allgemeines Evangelisches Gebetbuch*. Furche-Verlag Hamburg, hrgg. von H. Greifenstein, H. Hartog, Fr. Schulz, 1955, 504 S., DM 9.80.

Das „Allgemeine Evangelische Gebetbuch", das nach langen Jahren der Vorbereitung im Furcheverlag (gleichzeitig auch in der DDR) erschien, wird sich als wertvolle Gabe für die deutsche Christenheit erweisen. Es ist mehr und etwas anderes als ein „Gebetbuch" oder „Andachtsbuch" im traditionellen Sinn. Das Buch geht aus vom Gottesdienst der Kirche als dem „Gebet der Gemeinschaft" und will von der Ecclesia Orans her auch dem Einzelnen Hilfe und Anleitung zu Gebet, Meditation und Beichte geben. Das gottesdienstliche Erbe der frühen Christenheit und die liturgische Arbeit der Gegenwart, aber auch Wegweisungen Bonhoeffers und Riethmüllers werden fruchtbar ausgewertet. Bedeutsam ist, daß hier — für weite Kreise der Kirche zum erstenmal — über die Schranken deutsch-protestantischer Tradition hinausgegriffen wird; etwas von dem *Pleroma Christou* in der Christenheit aller Zeiten, dem geistlichen Leben der weltweiten Kirche wird spürbar. Abendmahlsgebete aus der Didache und anderen frühchristlichen und mittelalterlichen Liturgien des Ostens und des Westens, Hymnen der alten

Kirche, auch einige der schönsten Gebete aus englischer Tradition werden der evangelischen Christenheit deutscher Zunge dargeboten; man möchte freilich manchmal noch stärker den Anschluß an die reiche Gebetserfahrung und -erziehung der angelsächsischen Kirchen von heute wünschen. Der kirchliche und liturgische Akzent ist kräftig (manchen wird er zu kräftig scheinen): Den Gemeindegottesdiensten (Luth. Messe, Predigtgottesdienst, Abendmahl nach Herrnhuter und reformierter Weise) folgen Formen für Morgen-, Abend und Wochenschlußandachten, Stundengebet, Litanei und Beichte; ferner Ordnungen für Fürbitte und Bibellese, eine Menge von Auswahlstücken aus Bibel und Kirchenlied, Tischgebete, Reisesegen u. a., auch zahlreiche Psalmen mit Weisen und Antiphonen. Vieles davon ist unmittelbar zu verwenden, anderes bedarf längerer Zeit der Aneignung, kann aber dann wertvoller Besitz werden. Der zweite, persönliche Teil des Buches („Gebet des Einzelnen — Schule des Gebets"), aufgebaut nach „Tageskreis, Wochenkreis, Jahreskreis, Lebenskreis" und bringt eine treffliche Auswahl von alten und neueren Gebeten für die verschiedensten Lagen und Zeiten des Lebens. Besonders schön ist der Beichtspiegel und die (sich an Bonhoeffer anschließende) Anleitung zum Gebet; auch zum Stundengebet und Psalmengesang werden Einführungen gegeben.

Das Buch, zunächst als Gebetbuch für die Studentengemeinden geplant, kann „für die Kirche, ihre Gemeinden, Werke und Verbände, für die Familie und die stillen Stunden des Einzelnen" viel bedeuten. Der Pfarrer findet eine Fülle sonst schwer zugänglicher Gebete für den Gottesdienst; aber es ist ja zuerst nicht für ihn, sondern für den Laien geschrieben. Vielleicht möchte man sich manches noch „weltlicher", noch mehr der Wirklichkeit des kirchenfremden Menschen von heute zugewandt wünschen; zugleich dürften aber auch Gedanken und Kräfte der Hoffnung (Eschatologie), der Sendung (Mission), der weltumspannenden Bruderschaft und der Anbetung noch mehr zur Geltung kommen. Wertvoll ist das Stichwortverzeichnis am Ende; bei der sachlich guten Übersicht „Gebete und Beter in der Geschichte der Kirche" würde es sich empfehlen, Personen, Bücher und Begriffe in getrennten Abschnitten zu behandeln. Die Ausstattung des Buches ist vorzüglich. Vielleicht kann eine verbilligte „Volksausgabe" in nicht zu ferner Zeit ihm die Verbreitung in die Weite ermöglichen, die es verdient.

W. H. Geyer (München)

Walther Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik*. Stuttgart 1954, Evangelisches Verlagswerk, XIV und 452 Seiten. Brosch DM 16.40, Ganzl. DM 18.20.

Ein an geschichtlichem Material sehr reiches Werk, das in dieser Hinsicht wie auch hinsichtlich der ordnenden, theologischen Gesichtspunkte über die ältere Literatur zu dieser Frage hinausführt und einen wesentlichen Beitrag auch zu dem ökumenischen Gespräch über den Sinn der Arbeit in der Welt von heute darstellt. Im ersten Teil wird das Arbeitsethos des Alten Testaments und des Judentums dargestellt, einschließlich der hellenistischen Einflüsse auf das Spätjudentum und der Ausstrahlungen des jüdischen Arbeitsethos in die hellenistische Welt. Die scharfe Abgrenzung des Arbeitsethos des AT von demjenigen des Griechentums ist ein besonderes Anliegen des Verfassers. Sehr bemerkenswert und für die gegenwärtige christliche Soziallehre wichtig ist es, daß er dabei mit der These beginnt, das biblische Arbeitsethos habe seine Wurzel im biblischen Ethos der Ruhe, des Feiertages, der Ruhe Gottes von allen seinen Werken, und zugleich des Für-Gott-Seins des Menschen. Erst unter diesem Gesichtspunkt kann dann gesagt werden, daß der Mensch

ohne Arbeit nicht mehr Mensch wäre, weil die Arbeit „göttliche Schöpfungsordnung" ist. Diesen schwer belasteten und mißbrauchten Begriff hätte B. freilich besser vermieden, so wenig ihm bestritten werden soll, daß die Arbeit als solche nach alttestamentlicher Anschauung nicht eine Folge des Sündenfalles ist. Sie bleibt auch nach diesem göttliches Gebot, obwohl sie nun mit der „Mühsal" verbunden ist.

Aus dem zweiten Teil über das Arbeitsethos des NT heben sich, wie natürlich, die Kapitel über Jesus und Paulus heraus. Der Verf. legt mit Recht auf ausführliche Exegesen Gewicht, aber hier müssen erhebliche methodische Bedenken geltend gemacht werden, ähnlich denjenigen, die gegen sein früheres Buch über Krieg und Kriegsdienst erhoben worden sind. Denn er neigt sehr stark dazu, durch Anwendung moderner Begriffe und deren Erweiterung, sodann durch Schlußfolgerungen möglichst viel für die gegenwärtige christliche Sozialethik Brauchbares aus den Texten zu gewinnen, ja teilweise geradezu herauszupressen. Darauf deutet schon der hoffentlich nicht vom Verf. stammende Untertitel des Werkes; denn selbstverständlich gehört zu einer Grundlegung der Sozialethik sehr viel mehr als eine Lehre von der Arbeit, weswegen der Untertitel irreführend ist. Ist es schon bedenklich, vom „neuen Sozial- oder Wirtschaftsgeist" (378), den Paulus darbiete, zu sprechen, so ist es vollends eine Überspannung des Begriffes Arbeit, wenn der johanneische Jesus als „Arbeiter" und „Arbeitnehmer" bezeichnet wird, dessen Auftraggeber Gott sei (384), oder Wort und Werk Jesu von der Verkündigung der Gottesherrschaft bis zum Kreuz seine „Arbeit" genannt werden (203 ff. 223). Hier werden das weltliche Tun und das messianische Handeln Jesu in unglückseliger Weise miteinander vermengt, und die Füllung des Begriffes der Arbeit, die auf diese Weise entsteht, ist eine Täuschung. Ebenso zweifelhaft dürfte es sein, wenn aus der Berufung der Jünger der „Berufsbegriff" abgeleitet wird, weil sie nun „eine von Gott zugewiesene Lebensarbeit" bekommen hätten (204 ff.); Jesus und seine Jünger werden sogar die „ersten Berufsarbeiter der Weltgeschichte" genannt (208). Weil aber Berufung und Sendung der Jünger etwas ganz anderes meinen, als wir heute unter „Beruf" verstehen, auch wenn dieser Begriff in seiner sittlichen Tiefe oder sogar christlich interpretiert wird, dient diese Ausdehnung des Berufsbegriffes nicht der theologischen Klarheit. Das Gleiche gilt ferner für die Verwendung des Begriffs „Arbeitsfreude" auf die Freude des Apostels über die Verkündigung Christi in Philippi oder auf sein Verhältnis zu den Gemeinden, die seine „Freude" sind (319)! Dabei ist der Absicht des Verf. durchaus zuzustimmen, daß er die Arbeit vom Ganzen des göttlichen Heilswerkes aus, also trinitarisch sehen und dabei besonders den III. Artikel zu seinem Rechte kommen lassen will; doch diese Tendenz dürfte noch nicht zur sachgemäßen theologischen Formulierung geführt haben. Auch scheint mir das Verhältnis von Eschatologie und Arbeitsethos im NT in diesem Buch noch nicht endgültig geklärt zu sein, weder hinsichtlich der Arbeitsscheuen in Thessalonich noch vor allem hinsichtlich der Verkündigung Jesu.

Über diesen kritischen Ausstellungen vergessen wir nicht, daß wir dem Verf. für die umfassende Untersuchung des Materials Dank schulden, insbesondere auch für eine Reihe wertvoller Einzelausführungen.

Heinz-Dietrich Wendland.

---

*Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. Dr. W. Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 rte. de Malagnou / Bodo Heyne, Bremen, Am Dobben 112 / Prof. D. Dr. H.-D. Wendland, Kiel, Goethestraße 24 / P. W. H. Geyer, München 8, Hohenaschauerstraße 3.